# Arthur Schopenhauer

# Metafísica de las costumbres

Edición de
Roberto R. Aramayo

CLÁSICOS DE LA CULTURA

Esta obra representa una recreación de la cuarta y última parte de *El mundo como voluntad y representación*, es decir, de aquélla que se interesa por la moral; en realidad, no se trata sino de una versión con ribetes didácticos elaborada para sus alumnos de la Universidad de Berlín. A Schopenhauer le gustaba comparar su sistema filosófico con la Tebas de las cien puertas, indicando con ello que siempre se viene a parar al mismo centro neurálgico, cualquiera que sea la vía de acceso escogida. Sin duda, su mayor anhelo era el de integrar todas las parcelas del saber en una partitura homogénea y armónica, en donde las claves morales quedasen bien orquestadas con los compases de la estética o los acordes de la epistemología, gracias al compás que marca esa melodía de fondo entonada por su original metafísica. En este orden de cosas, la ética de Schopenhauer se presenta en esta obra como una odisea que bordea en todo momento el insondable abismo de la mística, empeñada como está en explorar los confines del pensamiento y llegar a escudriñar lo que hay más allá de sus lindes.




Director de coleccion
Jacobo Muñoz


Sagasta 33 28004 Madrid
Telefono 91 593 90 40
Fax 91 593 91 11
E mail trotta@infornet es
http //www trotta es



Diseño
Joaquin Gallego

ISBN 84 8164 448 X
Deposito Legal P 22/2001

Impresion
Simancas Ediciones S A

# ÍNDICE

# LA ÉTICA DE SCHOPENHAUER: UNA ODISEA HACIA EL ABISMO DE LA MÍSTICA

Roberto Rodríguez Aramayo

*«Existe, ciertamente, lo inefable. Esto se* deja traslucir; *es lo místico»*
(Tractatus logico-philosophicus, *6.522).*

## *Unas «Lecciones» para la posteridad, que no para sus coetáneos*

Al comienzo del prólogo a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer se muestra consciente de que los principales destinatarios de su obra no habrán de ser sus compatriotas, ni tan siquiera sus contemporáneos, sino más bien las generaciones venideras, habida cuenta de que todo cuanto es realmente valioso tarda mucho tiempo en llegar a obtener un justo reconocimiento. Comoquiera que sea, ésa fue la suerte que había de correr su efímera carrera docente. Sus apuntes de clase tuvieron que aguardar bastante para encontrar audiencia. En realidad, ésta sólo se formó cuando dichos manuscritos fueron publicados a comienzos del presente siglo, dado que sus cursos no lograron despertar el interés de los estudiantes berlineses, quienes dejaban desierta su aula, mientras abarrotaban la de Hegel.

En el semestre de verano del año 1820 Schopenhauer dictó un curso que se proponía versar sobre «La filosofía globalmente considerada o acerca de la quintaesencia del mundo y del espíritu humano». Fue la primera y la única vez que lo hizo, no alcanzando a reunir ni media docena de alumnos. La razón de tan parco auditorio era bien sencilla. El horario escogido (de cuatro a cinco de la tarde) era el mismo en que Hegel impartía su clase más concurrida.

Durante algo más de una década, la presencia de Schopenhauer en la Universidad berlinesa se limitó al anuncio de sus cursos. Resulta curioso seguir la pista de dichos anuncios. El rótulo recién mencionado se repite sin más en el semestre de invierno, donde sólo se registran dos pequeñas alteraciones; en lugar de seis veces por semana, se ofertan únicamente cinco sesiones y el horario es ahora de cinco a seis de la

tarde. En el semestre de verano de 1821 el título sufre una pequeña modificación. Se habla entonces de «Las líneas maestras del conjunto de la filosofía, esto es, del conocimiento de la quintaesencia del mundo y del espíritu humano». Como los alumnos continúan sin acudir, para el semestre de invierno de 1821/22 se anuncia un curso de sólo dos horas por semana y de carácter gratuito sobre «Dianología y lógica, es decir, la teoría de la intuición y el pensamiento». En un desesperado intento por captar alguna clientela, nuestro frustrado profesor universitario alternará y combinará estos anuncios a lo largo de varios años hasta el semestre de invierno de 1831/32 [1], es decir, hasta que decide abandonar Berlín en el otoño de 1831, huyendo de una epidemia de cólera que acabaría con la vida de su odiado rival.

No es extraño que, con tan amarga experiencia, Schopenhauer diera en denostar la enseñanza universitaria de la filosofía y consagrara todo un capítulo de su *Parerga y Paralipomena* a la catarsis del sarcasmo. Hegel es agraciado allí con los más feroces epítetos. Queda convertido en el paradigma del antifilósofo, en el prototipo del profesional de la filosofía que, lejos de vivir *para* la filosofía, vive *de* la filosofía [2]. Su excesivo protagonismo en las aulas universitarias habría terminado por adocenar a los espíritus e incluso sería el último responsable de que no surjan ya genios creadores como Kant, Goethe o Mozart [3]. Sus doctrinas vienen a compararse con un galimatías ininteligible que nos hace recordar las mentes delirantes de los manicomios [4].

Para Schopenhauer, la filosofía «es una planta que, como la rosa de los Alpes o las florecillas silvestres, sólo se cría al aire libre de la montaña y, en cambio, degenera si se cultiva artificialmente» [5]. Pretender convertirla en un oficio y querer ganar dinero con ella supone tanto como prostituirla [6]. Sólo Kant constituye la gran excepción a esta regla, si bien su filosofía «habría podido ser más grandiosa, más decidida, más pura y más bella, si él no hubiera desempeñado aquella plaza de profesor» [7]. Pero lo peor de todo es que sus presuntos epígonos, a pesar de que no logran comprender cabalmente las enseñanzas del maestro, gustan de revestirse con expresiones kantianas, «para dar a sus chismorreos una apariencia científica, poco más o menos como juegan los niños con el sombrero, el bastón y el sable de papá» [8].

Esos parásitos de la filosofía, que ostentan las cátedras universitarias, no dejan de conspirar contra los auténticos filósofos [9], condenando al ostracismo sus aportaciones a la historia del pensamiento. Schopenhauer viene a quejarse amargamente de que sus escritos no encuentran eco alguno en las revistas y publicaciones especializadas [10], en tanto que las obras de quienes ocupan una cátedra universitaria son reeditadas constantemente [11]. Su mayor consuelo será identificarse con esta tesis vertida por Voltaire en su *Diccionario filosófico*, al hablar de quienes pertenecen al mundo de las letras: «Entre las gentes de letras, quien ha rendido un mayor servicio al pequeño número de pensadores repartidos por el mundo, es el estudioso solitario, el verdadero sabio que, encerrado en su gabinete de trabajo, no ha disertado en las aulas de la universidad, ni expresa las cosas a medias en el seno de las academias, y que casi siempre se ha visto perseguido» [12].

Schopenhauer está convencido de que consagrarse a la búsqueda de la verdad se muestra incompatible con la persecución del sustento [13].

[1] La lista es recogida por Franz Mockrauer en el prólogo a su edición de las Lecciones. Cfr. *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß Philosophische Vorlesungen*, en *Arthurs Schopenhauers samtliche Werke* (hrsg. von Paul Deussen), R. Piper and Co. Verlag, Munich, 1913, vol. X, pp. xi-xiii.

[2] Aquel que «se hubiera dedicado a la investigación de la verdad y nos ofreciese ahora sus frutos, ¿qué acogida tendría que esperar de aquellos negociantes de cátedras, contratados por fines políticos, que han de vivir con la mujer y los niños de la filosofía, y cuyo lema es por tanto: "*primum vivere, deinde philosophare*"». Cfr. *Parerga und Paralipomena. Über die Universitats-Philosophie*, en Arthur Schopenhauer, *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden* (hrsg. von A. Hübscher) Diogenes, Zürich, 1977 (10 vols.), vol. VII, p. 166; en lo sucesivo nos referiremos a esta edición mediante la sigla ZA (Zürcher Ausgabe), indicando a continuación el número de volumen (en romanos) y de la página (en arábigos) donde se localiza el texto en cuestión. Sigo aquí la traducción de Francesc Jesús Hernández i Dobón: *Sobre la filosofía universitaria*, Ed. Natán, Valencia, 1989, p. 57.

[3] Cfr. *op. cit.*, ZA VII, 193 (ed. cast. cit., p. 84).

[4] Cfr. *op. cit.*, ZA VII, 162 (ed. cast. cit., p. 53).

[5] Cfr. *op. cit.*, ZA VII, 175 (ed. cast. cit., p. 67).

[6] «El ganar dinero con la filosofía constituye entre los antiguos la señal que distinguía a los sofistas de los filósofos. La relación de los sofistas con los filósofos resulta, por consiguiente, completamente análoga a la que se da entre las muchachas que se han entregado por amor y las rameras pagadas» (cfr. *op. cit.*, ZA VII, 172; ed. cast. cit., pp. 63-64).

[7] Cfr. *op. cit.*, ZA VII, 169-170 (ed. cast. cit., p. 61).

[8] Cfr. *op. cit.*, ZA VII, 191 (ed. cast. cit., p. 83).

[9] Cfr. *op. cit.*, ZA VII, 174 (ed. cast. cit., pp. 65-66).

[10] Cfr. *op. cit.*, ZA VII, 204 (ed. cast. cit., p. 96).

[11] Cfr. *op. cit.*, ZA VII, 200 (ed. cast. cit., p. 92).

[12] El texto en cuestión es citado por Schopenhauer; cfr. *op. cit.*, ZA VII, 215-216 (ed. cast. cit., pp. 108-109).

[13] «¿Cómo podría pues alguien que busque unos ingresos honestos para sí mismo, e incluso para la mujer y los niños, consagrarse al mismo tiempo a la *verdad*? A la verdad, que en todos los tiempos ha sido una compañera peligrosa, una invitada inoportuna en cualquier parte; probablemente por ello ha sido representada siempre desnuda, porque no trae nada, ni nada tiene que repartir, sino que únicamente quiere ser buscada por sí misma» (cfr. *op. cit.*, ZA VII, 171; ed. cast. cit., p. 63).

«Pues lo cierto es que quien corteje a esa beldad desnuda, a esa atractiva sirena, a esa novia sin ajuar de boda, debe renunciar a la dicha de ser filósofo de Estado o de cátedra. Llegará, a lo sumo, a filósofo de bohardilla. Sólo que, en compensación, en vez de un público de estudiantes de oficio que van a hacerse ganapanes, tendrá uno que conste de los raros individuos, escogidos y pensadores, que esparcidos aquí y allí entre la innúmera muchedumbre, aparecen aislados en el curso del tiempo, casi como un juego de la Naturaleza. Y allá, a lo lejos, se vislumbra una posteridad reconocida» [14]. He ahí el auditorio al que, andando el tiempo, habrán de llegar sus enseñanzas: la posteridad [15].

A fin de redimir su estrepitoso fracaso en las aulas, Schopenhauer se persuadirá de haberse tomado «la filosofía demasiado en serio como para haber podido ser profesor de tal materia» [16], diciéndose a sí mismo que, «después de todo, a la filosofía seriamente cultivada le vienen muy estrechas las Universidades» [17]. Por eso, tras haber intentado exponer su propio sistema filosófico en la palestra universitaria, se permite, sin embargo, recomendar que la enseñanza de la filosofía en la universidad se ciña únicamente a la exposición de la lógica y de una sucinta historia de la filosofía que abarque desde Tales hasta Kant [18]. Pues nada puede suplir a la lectura directa de los grandes textos clásicos. «Las ideas filosóficas sólo pueden recibirse de sus propios autores; de ahí que, quien se sienta inclinado hacia la filosofía, debe buscar a sus inmortales maestros en el silencioso templo de sus obras» [19].

[14] Cfr. *Über den Willen in der Natur*, ZA V, 342. Sigo aquí la versión castellana realizada por Miguel de Unamuno (Madrid, 1900), reeditada en Alianza Editorial (Madrid, 1987) con prólogo y notas de Santiago González Noriega; cfr. p. 199.

[15] Esa misma posteridad que sabrá valorar sus escritos también pondrá en su justo lugar a la filosofía hegeliana, «una mistificación colosal que dará a la posteridad un tema inagotable para burlarse de nuestra época; una seudofilosofía paralizadora de todas las fuerzas espirituales, que ahoga todo pensamiento real y que, gracias al abuso más insolente de la lengua, coloca en su lugar el vocabulario más huero, absurdo, irreflexivo y, como confirma el éxito, más entontecedor; pseudofilosofía que, teniendo como núcleo una ocurrencia absurda y sacada del aire, carece tanto de razones como de consecuencias, es decir, que nada la demuestra, ni explica ni demuestra nada por sí misma, y que, falta de originalidad, no es sino una mera parodia del realismo escolástico» (cfr. *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, ZA VI, 19. Sigo aquí la traducción de Vicente Romano García: *Sobre el libre albedrío*, Aguilar, Buenos Aires, 1982, pp. 54-55).

[16] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 16 (ed. cast. cit., p. 51).

[17] Cfr. *Über den Willen in der Natur*, ZA V, 342 (ed. cast. cit., p. 199).

[18] Cfr. *Über die Universitäts-Philosophie*, ZA VII, 216. De hecho, sus *Parerga...* incluyen unos «Fragmentos sobre la historia de la filosofía» que materializan esta sugerencia, enriqueciéndola —eso sí— con un capítulo final sobre su propio sistema filosófico.

[19] Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ZA I, 22.





Quien se autodescribía como una suerte de Kaspar Hauser secuestrado por esa conspiración gremialista que pretendía hurtarle un merecido reconocimiento [20], confió en que sus escritos acabarían siendo revisados por «el tribunal de la posteridad, esa corte de casación de los juicios de los contemporáneos que, en casi todos los tiempos, ha tenido que ser para el verdadero mérito lo que es el Juicio Final para los Santos» [21]. Al fin y al cabo, en opinión de Schopenhauer no es el Estado, sino la Naturaleza, la única instancia competente para otorgar las auténticas cátedras, entendiendo por tales el talento para realizar un legado filosófico que resulte de interés para las generaciones venideras [22]. Haciendo de la necesidad virtud, el autor de *El mundo como voluntad y representación* se felicita por no haberse convertido en un profesional de la docencia universitaria y asegura estar dispuesto a pulir lentes, como Spinoza, antes que a constreñir su pensamiento a las conveniencias del oficio [23]. Es más, su abandono de la docencia le habría permitido entregarse de lleno al estudio y no caer en los defectos de un Fichte, «a quien la enseñanza jamás le dejó tiempo para aprender» [24], o en las incoherencias del maestro Kant, debidas en parte a que «la incesante enseñanza en la cátedra apenas deja tiempo a muchos sabios para dedicarse a aprender a fondo» [25].

## *El gran descubrimiento (Platón, Kant, el brahmanismo y la estatua de Memnón)*

Como es bien sabido, Schopenhauer se autodesigna como albacea de la gran herencia kantiana, gustando de presentar su pensamiento como culminación de la empresa iniciada por Kant. Sólo él habría sabido desarrollar cabalmente las premisas del maestro. Si alguien pretendiera encontrar ciertos antecedentes de sus intuiciones en los filosofemas de Fichte o Schelling, cometería un error imperdonable, habida cuenta de que «quien encuentra una cosa es el que, reconociendo su valor, la recoge y conserva, y no el que, habiéndola cogido por casuali-

[20] Cfr. *Über den Willen in der Natur*, ZA V, 184 (ed. cast. cit., p. 24) y *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, ZA VII, 154 (ed. cast. cit., p. 188).

[21] Cfr. *Über die Grundlage der Moral*, ZA VI, 224. Sigo aquí la traducción de Vicente Romano García: *El fundamento de la moral*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, p. 112.

[22] Cfr. *Über die Universitäts-Philosophie*, ZA VII, 218 (ed. cast. cit., pp. 110-111).

[23] Cfr. *Über den Willen in der Natur*, ZA V, 342 (ed. cast. cit., p. 199).

[24] Cfr. *Über die Grundlage der Moral*, ZA VI, 222 (ed. cast. cit., pp. 109-110).

[25] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 180 (ed. cast. cit., p. 55).

dad en la mano, acaba por arrojarla; así es como América fue descubierta por Colón y no por el primer náufrago que las olas dejaron en sus playas»[26]. Así es exactamente como nuestro filósofo se ve a sí mismo, como un explorador que, gracias a la cartografía trazada por la filosofía trascendental, pretende navegar hasta el confín mismo del pensamiento e incluso llegar a traspasar en ocasiones esa linde aparentemente infranqueable.

¿Cuál es ese descubrimiento del que tanto se precia Schopenhauer? Pues el haber despejado la gran incógnita kantiana, esa «X» con que la cosa en sí, el trasfondo del mundo fenoménico, quedaba designada dentro de la filosofía trascendental. La clave de bóveda que cierra el sistema schopenhaueriano, «el meollo y el punto capital de su sistema», se cifra en esa «verdad fundamental y paradójica de que la *cosa en sí*, que Kant oponía al *fenómeno*, llamado por mí *representación*, esa cosa en sí, considerada como incognoscible, ese sustrato de todos los fenómenos y la naturaleza toda, no es más que aquello que, siéndonos conocido inmediatamente y muy familiar, hallamos en el interior de nuestro propio ser como *voluntad*»[27].

Sirviéndonos de su propio símil, bien podría decirse que Schopenhauer acaso no desdeñaría verse comparado con Américo Vespucio en relación a este descubrimiento. El «Colón» de Königsberg habría fijado el rumbo en la dirección correcta, pero no arribó el primero al continente que otro habría de bautizar con su nombre. Pese a encontrarse muy cerca, «no llegó Kant al descubrimiento de que la apariencia del mundo es representación y que la cosa en sí es voluntad»[28]. El destino había reservado semejante honor para él mismo. «Si se consideran —leemos en sus *Parerga y Paralipomena*— las contadas ocasiones en que, a lo largo de la *Crítica de la razón pura* y de los *Prolegómenos*, Kant saca sólo un poco a la cosa en sí de las tinieblas en donde la mantiene, al presentarla como la responsabilidad moral dentro de nosotros y, por lo tanto, como *voluntad*, también se advertirá entonces que yo, mediante la identificación de la *voluntad* con la cosa en sí, he puesto en claro y llevado hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de Kant»[29].

Tal como explica en su *Crítica de la filosofía kantiana*[30], con su distinción entre la cosa en sí y el fenómeno, Kant habría restaurado, desde una perspectiva original y señalando una nueva ruta de acceso a la

[26] Cfr. *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, ZA VII, 151 (ed. cast. cit., p. 185).

[27] Cfr. *Über den Willen in der Natur*, ZA V, 202 (ed. cast. cit., 40).

[28] Cfr. *Kritik der Kantischen Philosophie*, ZA II, 519.

[29] Cfr. *Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt*, ZA VII, 291-292.

[30] Ese Apéndice a *El mundo como voluntad y representación* inexplicablemente





misma, una verdad ya enunciada hace milenios por sendos mitos. Tanto el célebre mito platónico de la caverna como la doctrina capital de los Vedas, plasmada en el mítico velo de Maya, supondrían una formulación poética de aquello que la filosofía trascendental acertó a expresar en términos filosóficos[31]. Ya en fecha tan temprana como 1814, Schopenhauer identifica por primera vez la idea platónica y la cosa en sí kantiana con la voluntad. «La *idea* platónica, la *cosa en sí*, la *voluntad* (puesto que todo ello configura una unidad) constituyen algo *mágico*, que no se halla en los contornos de las fuerzas naturales y cuyo ímpetu es inagotable, ilimitado e imperecedero, por hallarse al margen del tiempo»[32]. Sólo dos años después establecerá otra equivalencia ternaria: «El *Maya* de los Vedas, aquello que deviene continuamente, mas nunca es»[33], señalado por Platón, y el «fenómeno» de Kant, son una y la misma cosa, son este mundo en el que vivimos, son nosotros mismos, en tanto que pertenecemos a dicho mundo»[34]. Entremedias nuestro autor ha entrado en contacto con una influencia que le marcaría decisivamente, traba conocimiento con algunas tradiciones escritas de la enseñanza esotérica brahmánica prebudista, gracias a la lectura de una versión de las Upanisad[35] que acababa de publicarse por entonces[36].

amputado en las reimpresiones que se hicieron de la traducción de Eduardo Ovejero y Mauri publicada por Aguilar hacia 1928.

[31] Cfr. *Kritik der Kantischen Philosophie*, ZA II, 516.

[32] Cfr. *Der handschriftliche Nachlaß* (hrsg. von Arthur Hübscher), Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 1985 (5 vols.), vol. I., pp. 187-188. En lo sucesivo, al referirnos a esta edición lo haremos designándola con la sigla HN, añadiendo el número del volumen (en romanos) y de la página (en guarismos) de que se trate.

[33] Schopenhauer cita en griego un pasaje tomado del *Timeo* (cfr. 27 d).

[34] Cfr. HN I, 380.

[35] Ferrater se hace eco en su *Diccionario* de una observación realizada por S. Bucca, según la cual debería hablarse de las *Upanisad*, y no de los *Upanisad* o los *Upanisadas*, dado que «Upanisad» es un término femenino y en sánscrito no parece formarse plural en el sustantivo. Su significado etimológico sería «el sentarse (*sad*) con devoción (*ni*) junto a (*apa*) un maestro», y alude a las explicaciones dadas en la transmisión del saber védico.

[36] «El francés Anquetil editó esta colección de textos bajo el título *Oupnekhat*. En esta edición los textos estaban oscurecidos por partida doble, pues se trata de una traducción latina a partir de una traducción persa del sánscrito» (cfr. R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Universidad, Madrid, 1991, p. 280). Schopenhauer, sin embargo, escribirá lo siguiente a este respecto: «¡Cómo se siente a través del *Oupnekhat* el aliento del espíritu sagrado de los Vedas! ¡Cuán hondamente imbuido de ese espíritu queda quien se ha familiarizado con el latín-pérsico de este libro incomparable! ¡Qué repleta se halla cada línea de un significado preciso! ¡Y cómo se purifica el espíritu de todos los prejuicios judaicos que le han sido inculcados, así como de todo cuanto tenía esclavizada a la filosofía! Se

Hacia 1820 Schopenhauer matizará que «la *voluntad*, tal como la reconocemos en nosotros, no es la *cosa en sí*, dado que la voluntad sólo emerge mediante actos volitivos particulares y sucesivos, los cuales caen bajo la forma del tiempo y constituyen por ello un fenómeno. Sin embargo, este fenómeno supone la más clara manifestación de la cosa en sí. Al emerger cualquier acto volitivo desde las profundidades de nuestro interior se verifica en la consciencia un tránsito, enteramente originario e inmediato, de la cosa en sí (que mora fuera del tiempo) hacia el fenómeno. Por eso me veo autorizado a decir que la esencia íntima de toda cosa es *voluntad* o, lo que viene a ser lo mismo, que la *voluntad* es la cosa en sí, apostillando que se trata únicamente de una *denominatio a potiori*»[37]. Muy poco después vuelve a reflexionar sobre la presunta contradicción de que la voluntad sea la cosa en sí y, sin embargo, nuestro conocimiento de dicha voluntad no exceda el ámbito fenoménico. La incoherencia se desvanece, al advertir que «la *cognitio intima* que cada uno tiene respecto de su propia voluntad representa el punto donde más claramente la cosa en sí transita hacia lo fenoménico y por ello ha de ser el intérprete de cualquier otro fenómeno»[38]. Pero, sin duda, el texto que refleja mejor su peculiar interpretación del concepto kantiano de cosa-en-sí se halla recogido en el manuscrito conocido como *Cogitata II*. «Yo he dado en llamar —escribirá en 1833— *cosa en sí* a la esencia íntima del mundo con arreglo a lo que nos resulta *más concienzudamente conocido*: la *voluntad*. Ciertamente, nos hallamos ante una expresión subjetiva, que ha sido escogida en atención al *sujeto del conocimiento*, pero semejante deferencia no deja de ser esencial, puesto que se trata de comunicar *conocimiento*. Y por ello se muestra infinitamente más adecuada que si hubiera decidido denominarla *Brahm*, *Brahma*, alma cósmica o algo de idéntico tenor»[39].

Como vemos, Schopenhauer no escamotea las deudas intelectuales contraídas con Kant, Platón y el brahmanismo, aun cuando tampoco desdeñe retener para sí el mérito de haber sabido encauzar, como nadie lo habría hecho hasta entonces, el caudal filosófico que mana de tales fuentes. «Reconozco que —anota en uno de sus manuscritos hacia 1816— no creo que mi doctrina hubiera podido nacer antes de que las *Upanisad*, Platón y Kant pudieran proyectar sus destellos al mismo tiempo sobre un espíritu humano. Pero también es verdad que (como dice Diderot en *El sobrino de Rameau*), a pesar de haber muchas estatuas y de que brillara el sol sobre todas ellas, sólo sonaba la de Memnón»[40]. Entre la cohorte de los filósofos, él era quien había sido llamado a ocupar ese privilegiado pedestal.

trata de la lectura más gratificante y conmovedora que uno pueda hacer en este mundo; ha sido el consuelo de mi vida y lo será de mi muerte» (cfr. *Einiges zur Sanskritlitteratur*, ZA X, 437).

[37] Cfr. HN III, 36.

[38] Cfr. HN III, 103.

[39] Cfr. HN IV.1, 143.





## *Del magnetismo y el ensueño como claves de acceso a la «cosa-en-sí»*

El autor de *El mundo como voluntad y representación* también lo es de un opúsculo bastante más desconocido, cuyo título es *Ensayo en torno a la clarividencia y cuanto está relacionado con ello*[41]. Sin embargo, a él habrá de acudir quien se halle interesado en refrendar las tesis primordiales de la filosofía trascendental. Porque, cuando Schopenhauer se propone hacer tal cosa, vuelve sus ojos a los fenómenos paranormales consignados por la teoría (muy en boga por la época) del «magnetismo animal»[42], esto es, por lo que hoy denominaríamos como hipno-

[40] Cfr. HN I, 422. La estatua de Memnón (hijo de Titón y de la Aurora) en la Tebas egipcia tenía fama de emitir armoniosos sonidos cuando salía el sol. El pasaje de *El sobrino de Rameau* aludido por Schopenhauer reza como sigue: «Él: ¿Creéis que no lo hice? No tenía ni quince años cuando me dije, por primera vez: ¿Qué te pasa, Rameau?, estás soñando. ¿Y en qué sueñas?, en que te gustaría haber hecho o hacer algo que excitara la admiración del universo. Pues bien, no tienes más que soplar y mover los dedos. La flauta suena por casualidad. Estos mismos pensamientos infantiles me los repetí a una edad más avanzada. Hoy todavía me los repito; y sigo dando vueltas alrededor de la estatua de Memnón. Yo: ¿Qué es eso de la estatua de Memnón? Él: Algo muy sencillo, a mi modo de ver. En torno a la estatua de Memnón había muchas otras a las que también tocaba el sol cada mañana; pero sólo la de Memnón sonaba. Para poetas, Voltaire; ¿hay algún otro?, Voltaire; el tercero, Voltaire; y el cuarto, Voltaire. Para músicos... En torno a este pequeño grupo de memnones, el resto es un conjunto de estacas a cuyo extremo se hubieran clavado sendas orejas» (cfr. D. Diderot, *Novelas*, traducción y notas de Félix de Azúa, Alfaguara, Madrid, 1979, pp. 239-240).

[41] Este opúsculo fue publicado en castellano, junto a otros capítulos de *Parerga y Paralipomena*, con el desafortunado título de *La nigromancia* (La España Moderna, Madrid, S A.; versión castellana de Edmundo González Blanco). Hoy en día quizá se impusiera el rótulo de «Parapsicología», aunque hay quien muy recientemente ha optado por el de *El ocultismo* (CS Ediciones, Buenos Aires, 1991. En esta última edición, además del opúsculo dedicado a la «Especulación trascendente en torno a la aparente intencionalidad en el destino del individuo», se incluye también el capítulo acerca del magnetismo animal y la magia de *Sobre la voluntad en la naturaleza*).

[42] También conocido como «mesmerismo», por ser F. Mesmer (1733-1815) el más exitoso propagador de una hipótesis cuya finalidad era explicar el conjunto de fenómenos que hoy en día constituyen el objeto del hipnotismo. Antes de reconocer el hecho de la sugestión hipnótica, se creía en la existencia de una fuerza o fluido, similar al del magnetismo terrestre, destinado a explicar toda suerte de fenómenos paranormales.

tismo. «Lo prodigioso del magnetismo —anota en 1815— se cifra en abrir al conocimiento las puertas que conducen hacia el gabinete secreto de la voluntad»[43].

La clarividencia manifestada por algunas personas en medio del trance hipnótico (al que Schopenhauer se refiere con el término de «sonámbulos») viene a suponer —según cabe leer en su *Ensayo sobre la clarividencia*— «una confirmación de la doctrina kantiana de la idealidad del espacio, del tiempo y de la causalidad, así como una confirmación de mi doctrina de la realidad única de la *voluntad*, en cuanto núcleo de todas las cosas»[44]. «Lo delirantemente asombroso y por ello lo absolutamente increíble (hasta verse corroborado por la coincidencia centuplicada de testimonios dignos del mayor crédito) de la clarividencia sonambular (por cuanto devela lo encubierto, lo ausente, lo más remoto e incluso aquello que todavía dormita en el regazo del futuro), pierde cuando menos absoluta inconcebibilidad, si reparamos en que —como he dicho tantas veces— el mundo objetivo es un mero fenómeno cerebral, pues es el orden y regularidad de dicho mundo (orden y regularidad que se basan en las funciones cerebrales de espacio, tiempo y causalidad), lo que queda suprimido en alguna medida por la clarividencia sonambular. En efecto, gracias a la doctrina kantiana de la idealidad del espacio y el tiempo, concebimos que la cosa en sí (y, por ende, lo único auténticamente real de todos los fenómenos), al estar desvinculada de esas dos formas del intelecto, no conoce la diferencia entre lo próximo y lo remoto, ni distingue el presente de lo pasado y lo porvenir; de ahí que las disociaciones basadas en esas formas absolutas no se muestran como absolutas y en los casos de que hablamos dejan de presentarse barreras infranqueables, al quedar modificado el modo de conocimiento merced a la transformación de su órgano en lo esencial. De lo contrario, si el tiempo y el espacio fueran algo absolutamente real e integraran el ser en sí de las cosas, entonces aquel don clarividente de los sonámbulos constituiría un milagro absolutamente inconcebible, al igual que toda televidencia o premonición en general. En cambio, la doctrina de Kant viene a recibir en alguna medida una confirmación fáctica mediante los hechos aquí mencionados. Pues, como el tiempo no constituye una determinación del auténtico ser de las cosas, el antes y el después carecen de significado a ese respecto, y de acuerdo con ello debe poder conocerse un acontecimiento antes de que suceda tan bien como después. Toda mántica, esté cifrada en sueños, en la premonición sonambular o en cualquiera otra cosa, no consiste sino en el descubrimiento del camino conducente a liberar al

[43] Cfr. HN I, 338.

[44] Cfr. *Versuch Über Geistersehen und was damit zusammenhängt*, ZA VII, 327.





conocimiento de la condición del tiempo. Esta cuestión también se deja ilustrar por la siguiente alegoría. La *cosa en sí* es el *primum mobile* del mecanismo que otorga su movilidad a toda la compleja y variopinta maquinaria de este mundo»[45].

En *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Schopenhauer confiere al magnetismo animal el título que Bacon había otorgado a la magia. Para él se trata de una *metafísica práctica*, de una suerte de metafísica empírica o experimental, que logra hacer aflorar a la voluntad como cosa en sí, conjurando el imperio del *principium individuationis* y quebrantando con ello las barreras espaciotemporales que separan a los individuos[46]. En el proceso hipnótico «la voluntad se abre camino a través de las lindes del fenómeno hacia su primordialidad y actúa como cosa en sí»[47]. De ahí que «el *magnetismo animal* —leemos en el manuscrito denominado *Cogitata I*— suponga la confirmación fáctica más palpable de mi doctrina de la omnipotencia y la sustancialidad única de la *voluntad*»[48].

Con todo, estos primeros pinitos del hipnotismo no coparon su insaciable curiosidad y Schopenhauer dedicó también una gran atención a la vida onírica, que habría de revelarse asimismo como una privilegiada vía de acceso hacia el universo de la voluntad como cosa en sí. En un apunte fechado hacia 1815 describe a la vida real y al mundo de los ensueños como las hojas de un mismo libro. La diferencia entre ambos estribaría en que, si bien durante la vigilia nuestra lectura recorrería ordenadamente cada una de sus páginas, al soñar hojearíamos pasajes de la misma obra que todavía nos resultan desconocidos[49].

A lo largo de todos los escritos de Schopenhauer cabe detectar un gran interés por la *oniromántica*[50], es decir, por descifrar el críptico lenguaje de los sueños. De hecho, estaba convencido de que una vez cierto sueño admonitorio le habría salvado la vida[51]. El ensueño se presenta como una mediación entre la vigilia y el trance hipnótico, un puente que a través del intrincado simbolismo de los sueños llevaría hasta nuestros recuerdos parte de la omnisciencia lograda por el sonambulis-

[45] Cfr. *op. cit.*, ZA VII, 287-288.

[46] Cfr *Über den Willen in der Natur*, ZA V, 299.

[47] Cfr. HN IV.1, 29.

[48] Cfr. HN VI.1, 30.

[49] Cfr. HN I, 340.

[50] Cfr. HN III, 525.

[51] En la nochevieja de 1830 Schopenhauer soñó que un grupo de hombres le daba la bienvenida cuando visitaba un país desconocido para él. De alguna forma logró reconocer en un adulto a un compañero de juegos de la infancia que tenía su misma edad y había fallecido a los diez años, hacía ya tres décadas. El sueño fue interpretado como un aviso de que, si no abandonaba Berlín, podría ser víctima de la epidemia de cólera (cfr. HN IV.1, 46-47).

mo magnético [52]. En todo caso, su interés estriba en que, tal como lo hacía el hipnotismo, también el sueño puede servirnos para vislumbrar los oscuros dominios de la cosa en sí, esto es, de la voluntad. «Cuando nos depertamos de un *sueño* que nos ha conmovido muy vivamente —leemos en un manuscrito fechado hacia 1826—, lo que nos convence de su inanidad, no es tanto su desaparición, cuanto el descubrimiento de una segunda realidad que late con mucha intensidad bajo nosotros y emerge ahora. Todos nosotros poseemos el presentimiento de que, bajo esta realidad en la cual vivimos, se halla escondida otra completamente distinta y que supone la cosa en sí» [53]. «El hecho —escribirá dos años depués— de que yo sea el secreto director teatral de mis sueños representa una segura prueba de que *mi voluntad mora más allá de mi consciencia*» [54].

*Excurso freudiano*

El concepto schopenhaueriano de voluntad es tan sencillo como complejo al mismo tiempo. Es caracterizado como lo radical, la naturaleza o esencia íntima de las cosas, el ser en sí del mundo. Se trata del corazón mismo del universo, del magma que late bajo la Naturaleza, de algo que, «considerado puramente en sí, constituye un apremio inconsciente, ciego e irresistible» [55].

Esta última definición, tan emparentada con la libido freudiana, bastaría para preguntarse si acaso nos encontramos ante un pionero de las indagaciones psicoanalíticas, máxime teniendo en cuenta el interés

[52] Cfr. HN III, 236 y 502.

[53] Cfr. HN III, 281. En este sentido, «la vida es como una noche que llena un largo sueño» (HN, I, 15); nuestra existencia no sería sino «los meros *sueños* de un espíritu eterno y toda *muerte* supondría un despertar» (HN I, 40). «La vida es un sueño y la muerte conlleva el despertar» (HN III, 569).

[54] Cfr. HN III, 392. «Dentro del ensueño nos convertimos en un dramaturgo genial que hace hablar a los personajes e inventa desastres maravillosos cual Shakespeare. En el sueño más profundo del sonambulismo llegamos a expresarnos de un modo extraño y sublime, mostrando hondos conocimientos que no poseemos despiertos, e incluso nos tornamos telépatas o profetas» (cfr. HN III, 262). «Al igual que *en el sueño*, donde somos el secreto apuntador y director escénico de cuantas personas o situaciones aparezcan en él, a menudo presumimos y anticipamos de antemano lo que van a decir o algo que ocurrirá, aun antes de que las personas hablen o tengan lugar los acontecimientos; algunas veces también tenemos en la realidad un (aún más oscuro) presentimiento de tales cosas, que suele llamarse *corazonada*, y eso nos conduce a la presunción de que también aquí somos en cierto sentido *el director secreto*, aunque desde un punto de vista que no cae bajo la consciencia» (cfr. HN VI.1, 108).

[55] Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ZA II, 347.





demostrado por los fenómenos hipnóticos y la vida onírica, esto es, los dos primeros caminos recorridos por Freud en su intento por atisbar el inconsciente. La cuestión parece clara incluso para el propio padre del psicoanálisis, quien llegó a reconocerlo con estas palabras: «Sólo una minoría entre los hombres se ha dado clara cuenta de la importancia decisiva que supone para la ciencia y para la vida la hipótesis de procesos psíquicos inconscientes. Pero nos apresuramos a añadir que no ha sido el psicoanálisis el primero en dar este paso. Podemos citar como precursores a renombrados filósofos, ante todo a Schopenhauer, el gran pensador cuya "voluntad" inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis, y que atrajo la atención de los hombres con frases de inolvidable penetración sobre la importancia, desconocida aún, de sus impulsos sexuales» [56].

Otra cosa es que al pionero se le quiera ver como a una musa. Eso es algo a lo que Freud no parecía muy dispuesto, como apunta en su *Autobiografía*. «Las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer, el cual no sólo reconoció la primacía de la afectividad y la extraordinaria significación de la sexualidad, sino también el mecanismo de la represión, no pueden atribuirse a mi conocimiento de sus teorías, pues no he leído a Schopenhauer sino en una época muy avanzada ya de mi vida» [57].

Freud prefiere declararse ignorante y confesar un déficit de lecturas, antes que renunciar a la gloria de atribuirse un descubrimiento. Saliendo al paso de las afirmaciones que señalan a Schopenhauer como una notable influencia de la teoría psicoanalítica, no dejará de admitir su parentesco intelectual, pero insistiendo en el hecho de que no conocía previamente su pensamiento y, por lo tanto, no le guió en unos descubrimientos que no desea compartir. «En la teoría de la represión —leemos en la *Historia del movimiento psicoanalítico*— mi labor fue por completo independiente. No sé de ninguna influencia susceptible de haberme aproximado a ella, y durante mucho tiempo creí que se trataba de una idea original, hasta que un día O. Rank nos señaló un pasaje de la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, en el que se intenta hallar una explicación de la demencia. Lo que el filósofo de Dantzig dice aquí sobre la resistencia opuesta a la aceptación de una realidad penosa coincide tan por completo con el contenido de mi concepto de la represión, que una vez más debo sólo a mi falta de lecturas el poder atribuirme un descubrimiento. No obstan-

[56] Cfr. «Una dificultad del psicoanálisis» (1917), en Sigmund Freud, *Obras completas* (traducción de Luis López-Ballesteros), Biblioteca Nueva, Madrid, 1972-75 (9 vols.), vol. VII, p. 2436.

[57] Cfr. *op. cit.*, vol. VII, p. 2971.

te, son muchos los que han leído el pasaje citado y nada han descubierto. Quizá me hubiese sucedido lo mismo si en mis jóvenes años hubiera tenido más afición a la lectura de los autores filosóficos»[58].

En 1933 fueron publicadas las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis.* Allí se refiere Freud por última vez a las posibles influencias de Schopenhauer y el tono utilizado revela claramente lo enojoso que le resultaba todo este asunto. «Diréis, quizá, encogiéndoos de hombros: Esto no es una ciencia natural, es filosofía "schopenhaueriana". ¿Y por qué un osado pensador no podría haber descubierto lo que luego confirmaría la investigación laboriosa y detallada? Además, todo se ha dicho alguna vez, y antes que Schopenhauer fueron muchos los que sostuvieron tesis análogas. Y por último, lo que nosotros decimos no coincide en absoluto con las teorías de Schopenhauer»[59].

El destinatario de la contundencia con que viene a expresar este último aserto no sería sino él mismo y, más concretamente, el autor de *Más allá del principio del placer*, quien trece años antes parecía opinar una cosa bien distinta. «Lo que desde luego no podemos ocultarnos es que hemos arribado inesperadamente al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el «verdadero resultado» y, por tanto, el objeto de la vida y, en cambio, el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir»[60].

Pero dejemos a Freud con su tan curiosa como delatadora obsesión por obviar el parentesco que cabe observar entre la filosofía de Schopenhauer y ciertas claves de la teoría psicoanalítica, para retornar al objeto principal del presente trabajo, donde se trata de presentar un texto que versa sobre su pensamiento moral.

Como es bien conocido, Schopenhauer se preciaba de la estrecha trabazón que mantenía unidos entre sí a los distintos capítulos de su sistema filosófico, donde tanto la filosofía de la naturaleza como la estética y la ética gravitan sobre su concepción metafísica de la voluntad, aquello que consideraba su más genial descubrimiento. Pero acaso

[58] Cfr. *op. cit.*, vol V, p. 1900. Se diría que Freud no tiene la conciencia muy tranquila en este punto y parece dudar incluso de si, en efecto, leyó a Schopenhauer en su juventud, aun cuando ahora no sea capaz de recordarlo porque su memoria se halle bloqueada por alguna resistencia. Un texto, en definitiva, que se presenta muy jugoso para la propia interpretación psicoanalítica.

[59] Cfr. *op. cit.*, vol. VIII, p. 3161. El pasaje citado prosigue así: «Nosotros no afirmamos que el único fin de la vida sea la muerte; no dejamos de ver, junto a la muerte, la vida. Reconocemos dos instintos fundamentales y dejamos a cada uno su fin propio. Cómo se mezclan ambos en el proceso de la vida y cómo el instinto de muerte es llevado a coadyuvar a los propósitos del *Eros*, son problemas que quedan planteados a la investigación futura» (cfr. *ibíd.*, p. 3162).

[60] Cfr. *op. cit.*, vol. VII, p. 2533.





no se haya reparado tanto en el hecho de que, como ha escrito recientemente Fernando Savater, «la moral —es decir, la sección *práctica* de su filosofía— no es un apéndice ni un corolario, sino la razón de ser misma del sistema»[61]. Ciertamente, su reflexión ética constituye la entraña misma de su pensamiento y a ella conducen el resto de sus tesis. Por eso pudo escribir el autor de *En torno a la libertad de la voluntad humana* que su filosofía «es como la Tebas de las cien puertas: por todas partes se puede entrar y llegar en línea recta hasta el centro»[62], esto es, hasta la ética[63].

## *La disolución aporética del enigma de la libertad*

Lo primero que nos revelará la ética de Schopenhauer es que no somos libres, entendiendo por ello el ser capaces de optar por dos o más alternativas. No existe lo que se ha dado en llamar *liberum arbitrium indifferentiae*, bajo cuyo supuesto «toda acción humana sería un milagro inexplicable, al constituir un efecto sin causa»[64]. Como nada de cuanto se halla inmerso en el tiempo puede ocurrir sin responder a una ley causal, nuestros actos tampoco dejan de obedecer a esa causalidad tamizada por el entendimiento que supone la motivación. «No es metáfora ni hipérbole, sino una verdad seca y literal, que, lo mismo que una bola de billar no puede entrar en movimiento antes de recibir un impulso, tampoco un hombre puede levantarse de la silla antes de que lo determine a ello un motivo; pero entonces, se levanta de una manera tan necesaria e inevitable como la bola se mueve después de haber recibido el impulso. Y esperar que alguien haga algo sin que lo mueva a ello ningún interés, es como esperar que un trozo de madera se acerque a mí sin que tire de él ninguna cuerda»[65].

El comportamiento del ser humano se reduce, dentro de las coordenadas del planteamiento que hace Schopenhauer, a una ecuación entre una motivación dada y un determinado carácter; «cualquier acción humana es el producto necesario de su *carácter* y del *motivo* que

[61] Cfr. su contribución al segundo volumen de la *Historia de la ética* editada por Victoria Camps (Editorial Crítica, Barcelona, 1992, p. 500).

[62] *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, ZA VI, 8 (ed. cast. cit., p. 40).

[63] Identificada en ocasiones con la entraña misma de su metafísica, como cuando en 1813 constata estar gestando una filosofía en la que «la ética y la metafísica sean *una sola cosa*» (cfr. HN I, 55); quince años más tarde se preguntará: «¿Qué *metafísica* se compadece tan bien con la *moral* como la mía?» (cfr. HN III, 504).

[64] Cfr. *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, ZA VI, 84 (ed. cast. cit., p. 136).

[65] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 83 (ed. cast. cit., pp. 134-135).

haya entrado en juego. Una vez dados estos dos factores, su acción se sigue inevitablemente. Así las cosas, bien podría pronosticarse e incluso calcular de antemano con seguridad tal acción, si no fuera porque, por un lado, el carácter resulta muy difícil de sondear y, por otra, el motivo no estuviese con mucha frecuencia también oculto y expuesto a la réplica de otros motivos diferentes»[66].

Tal como Kant explicó con su ejemplo de los cien táleros que una esencia sin existencia no constituye realidad alguna, tampoco cabría conferir ninguna realidad a una existencia sin esencia, pretensión que se oculta bajo la doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae.* Según los partidarios de dicha doctrina, el hombre sería cuanto es merced al conocimiento y, por ello, cabría concebir el que se vayan introduciendo nuevas formas de comportamiento. Sin embargo, en opinión de Schopenhauer, sería justo al revés. El conocimiento se limitaría únicamente a darnos noticia de lo que ya somos de una vez para siempre[67]. A su modo de ver, «el *hombre no cambia jamás* y, tal como haya actuado en un caso, volverá a actuar siempre, en las mismas circunstancias»[68]. «Aguardar que un hombre actúe, bajo circunstancias idénticas, una vez de una manera y otra de forma completamente distinta, sería tanto como esperar que ese mismo árbol, que nos ha dado cerezas este verano, nos proporcione peras el próximo año»[69].

Al enfrentarse con el enigma de la libertad, Schopenhauer decide disolverlo en una insoluble aporía. «La persona —leemos en un manuscrito de 1816— nunca es libre, aun cuando sea manifestación de una voluntad libre, cuya libre volición se manifiesta en esa individualidad y adopta en dicha manifestación la forma de todo fenómeno, esto es, el

[66] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 95 (cfr. ed. cast. cit., p. 150). Este pasaje nos hace recordar aquel de la *Crítica de la razón práctica,* donde se nos dice que, si pudiéramos penetrar en la mente de un hombre, de modo que no nos fuese ajeno ni el más insignificante de sus móviles, y conociéramos al mismo tiempo todas aquellas circunstancias externas que operan sobre él, cabría «calcular con seguridad la conducta de un ser humano en lo porvenir, al igual que se hace con los eclipses de sol y luna» (cfr. Ak., V, 99). Sólo que Kant lo utilizaba como preámbulo para mostrar el poderío de la libertad; cfr. Roberto R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica (Estudios en torno a las aporías morales de Kant),* Tecnos, Madrid, 1992, pp. 45 y ss.

[67] Cfr. HN I, 91.

[68] Cfr. *Über die Freiheit des menschlichen Willens,* ZA VI, 89 (ed. cast. cit., p. 142).

[69] Cfr. *op. cit.,* ZA VI, 97 (cfr. ed. cit., pp. 152-3). Cuando redacta estas últimas líneas para su ensayo premiado por la Academia noruega, su autor está teniendo presente un texto fechado en 1832 y que prosigue así: «la fuerza que hay en dicho árbol podría muy bien ser de una u otra clase, pero éste se ve determinado a ser un cerezo y, al dejar de ser lo primordial, deja también de ser libre, siendo esto algo que rige para todo individuo» (Cfr. HN IV.1, 124).





principio de razón y, por ende, también el espacio y el tiempo. Así pues, en tanto que tal manifestación se despliega en una sucesión de actos, todos ellos quedan sometidos bajo la necesidad merced a la esencia de la persona. Mas en cuanto esta persona misma supone la manifestación de un libre acto volitivo, las acciones no tienen otra fuente al margen de la voluntad libre y, como el conjunto de la manifestación se debe a ésta, ella es el origen de todas y cada una de las acciones»[70].

En este contexto, las cosas han de ser como son y no podrían haber sido de otra manera. «Puesto que todo cuanto sucede, tanto lo que tiene importancia como aquello que se muestra irrelevante, ocurre de un modo *estrictamente* necesario, resulta inútil ponerse a meditar sobre cuán insignificantes y contingentes eran las causas que dieron lugar a tal o cual acontecimiento, así como sobre cuán fácilmente hubieran podido ser distintas, al ser esto algo ilusorio, ya que todas ellas entraron en juego con una necesidad tan inexorable y una fuerza tan perfecta como aquella merced a la cual el sol sale por Oriente. Más bien hemos de considerar los acontecimientos tal como tienen lugar con los mismos ojos que leemos un texto impreso, sabiendo que, antes de que nosotros lo leamos, ya está ahí»[71]. No podemos llegar a conocernos más que leyendo en ese libro redactado por nuestras propias acciones, ya que nuestros actos vienen a expresar nuestra esencia «y en lo que hacemos reconocemos aquello que somos»[72].

Como sugiere Rüdiger Safranski en su magnífico libro recientemente traducido al castellano, esta teoría podría tener en su base una experiencia biográfica que Schopenhauer hubo de vivir muy intensamente. Se trata de aquella gran elección ante la que le habría situado su padre, cuando le puso en la encrucijada de optar por prepararse para ir a la universidad o realizar un largo viaje por Europa que condicionaría su vocación profesional, dado que con ello asumía la promesa de abandonar su pasión por el estudio y proseguir la tradición familiar, dedicándose al comercio. «De ese modo, el padre fuerza a Arthur a adoptar la postura existencial de la decisión: una cosa o la otra. Se le pone en una situación que le obliga a "proyectarse" a sí mismo. Cree saber lo que quiere y por tanto tiene que decidirse. Pero será precisamente en su decisión donde podrá leer lo que verdaderamente quiere y es. En la elección no podemos sustraernos a nuestro propio ser y después de elegir sabemos quiénes somos»[73].

[70] Cfr. HN I, 357.

[71] Cfr. *Über die Freiheit des menschlichen Willens,* ZA VI, 101 (cfr. ed. cast. cit., p. 158).

[72] Cfr. *op. cit.,* ZA VI, 99 (ed. cast. cit., p. 205),

[73] Cfr. R. Safranski, *op, cit.,* p. 60. Precisamente, para ilustrar el texto recién

Sin duda, Schopenhauer se sorprendió a sí mismo, al traicionar sus convicciones y elegir un sendero que le apartaba de su camino. Esa crucial experiencia le hizo comprender que, contra lo que pensaba, no se conocía bien a sí mismo y que sólo llegó a conocerse realmente tras haber elegido una de las alternativas. «Todo hombre —escribió en 1821— es cuanto es merced a su voluntad, posee originariamente su voluntad y su carácter, constituyendo el *querer* la base de su naturaleza; el conocimiento llega después y sirve tan sólo para mostrarle aquello que ya es; de ahí que no pueda decidir ser de tal o cual manera, ni tampoco sea capaz de ser algo diferente a lo que ya es, sino que *es* cuanto es de una vez para siempre y va conociendo paulatinamente aquello que ya es» [74]. Sólo al ir conociendo aquello que realmente queremos, cuando nos vemos obligados a elegir entre varias opciones, cobramos conciencia de lo que somos.

Ahora bien, pese al automatismo con que vienen a ejecutarse las acciones como meros corolarios del encuentro entre un carácter determinado y tales o cuales motivos, Schopenhauer no destierra de su reflexión a la responsabilidad, ese pilar sin el cual no es posible ninguna referencia ética. Es innegable que albergamos el sentimiento de sabernos responsables por cuanto hacemos, y ese hecho de la conciencia nos impide disculpar cualquier tropelía en base al mencionado automatismo [75]. «Por muy estricta que sea esa necesidad con la cual, ante un carácter dado, los actos quedan suscitados por los motivos, no se le ocurrirá a nadie, por muy convencido que se halle de tal cosa, disculparse por ello y pretender descargar la culpa sobre los motivos, al saber perfectamente que, con arreglo a las circunstancias, esto es, *objetivamente*, tal acción bien podría haber sido totalmente distinta, con tal de que también él hubiera sido muy otro» [76]. «Las recriminaciones de la conciencia se refieren, ante todo y ostensiblemente, a lo que *hemos hecho*, pero en realidad y en el fondo, a lo que *somos*, algo sobre lo cual sólo nuestros actos proporcionan un testimonio válido, al comportarse con respecto a nuestro carácter como el síntoma en una enfermedad» [77].

En este orden de cosas, «la empresa de querer corregir los defectos del carácter de un hombre mediante discursos moralizantes, queriendo transformar así su propia moralidad, es comparable a la de trocar el oro en plomo mediante una reacción química o al proyecto de conseguir, gracias a un cuidadoso cultivo, que una encina dé albaricoques» [78]. «¿Acaso no tuvo Nerón a todo un Séneca como preceptor suyo?» [79], nos pregunta Schopenhauer. A su modo de ver, es verdad que cabe «modificar la *conducta*, mas no la *volición* propiamente dicha, siendo esto lo único a lo que corresponde valor moral. No se puede modificar el fin que persigue la voluntad, sino sólo el camino que toma para llegar a él. La instrucción puede variar la elección de los medios, pero no la de los fines últimos» [80]. Resulta obvio que, con arreglo a este planteamiento, «la *ética* puede contribuir a forjar la *virtud* en tan escasa medida como la *estética* es capaz de producir *obras de arte*» [81].

---

citado, se acude a un pasaje de la *Metafísica de las costumbres*, que transcribimos aquí siguiendo nuestra propia traducción: «Aun cuando se ciña a las pretensiones que se adecúan a su idiosincrético carácter, no deja de sentir —sobre todo en ciertos momentos y en determinados estados de ánimo— la incitación de las pretensiones antagónicas y, por ello, incompatibles, que habrán de verse sojuzgadas, si quiere entregarse sin reservas a las primeras. Pues, al igual que nuestro itinerario físico sobre la tierra es una línea, y no un plano, en el sendero de la vida, cuando queremos asir y asumir una cosa, hemos de renunciar a innumerables otras que van apareciendo a ambos lados del camino. Ciertamente, podemos no elegir y trastear todo lo que nos atrae fugazmente, cual niños en una feria; este trastocado afán equivale a convertir en un plano la línea de nuestro camino, corriendo erráticamente de un lado para otro en zig-zag sin llegar a ninguna parte. Quien quiere serlo todo, no puede ser nada» (cfr. pp. 263-264 del manuscrito).

[74] Cfr. HN III, 91.

[75] «Se trata del sentimiento claro y seguro relativo a la *responsabilidad* por cuanto hacemos, a la *imputabilidad* de nuestras acciones, todo lo cual se apoya en la certeza inquebrantable de que nosotros mismos somos los *autores de nuestros actos*» (cfr. *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, ZA VI, 134; ed. cast. cit., p. 200).

[76] «Él pudiera haber *sido* otro y en aquello que *es* reside tanto su culpa como su mérito. Pues todo lo que hace se infiere de sí mismo como un simple corolario» (cfr. *Über die Grundlage der Moral*, ZA VI, 217; ed. cast. cit., p. 103).

[77] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 297 (cfr. ed. cast. cit., p. 206). «Todo acto sugiere a la conciencia el comentario de que «podrías haber actuado de otra manera», aunque su verdadero significado sea el de «podrías muy bien ser de otra forma». Ahora bien, dada por un lado la invariabilidad del carácter y, por otro, la estricta necesidad con que se presentan todas las circunstancias en las que dicho carácter va colocándose sucesivamente, el transcurso vital de cada cual se ve determinado sin excepción desde la A hasta la Z; pero, como dicho curso vital resulta desigual tanto en su determinación subjetiva como en la objetiva, mostrándose para unos más afortunado, noble y digno, que para otros, esto nos conduce, si no se desea eliminar toda justicia, al supuesto firmemente arraigado en el brahmanismo y el budismo, de que aquellas condiciones bajo las cuales uno ha nacido vienen a ser la consecuencia moral de una existencia precedente» (cfr. *Zur Ethik*, ZA IX, 254).

[78] Cfr. *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, ZA VI, 91 (cfr. ed. cast. cit., p. 145).

[79] Cfr. *ibid.*, 93.

[80] Cfr. *Über die Grundlage der Moral*, ZA VI, 296 (cfr. ed. cast. cit., pp. 204-205).

[81] Cfr. HN I, 147.

*Los reproches esgrimidos contra la ética kantiana*

Esta es la discrepancia radical que sus premisas morales mantienen con respecto al diseño ético de Kant. En oposición a su maestro, Schopenhauer sostiene que «el moralista, como el filósofo en general, ha de conformarse con la explicación e interpretación de lo dado, esto es, aceptar lo que realmente hay o acontece, para llegar a su *comprensión*»[82]. Su tesis es la de que «no hay otro camino para llegar a descubrir el fundamento de la ética salvo el empírico, es decir, indagar si se dan acciones a las que debamos atribuir *auténtico valor moral*—como sería el caso de los actos orientados a la justicia espontánea, la pura filantropía o una genuina generosidad»[83].

Este punto de partida le hace ironizar sobre la compulsión prescriptiva esgrimida por los adalides del rigorismo kantiano; «en la escuela kantiana la razón práctica con su imperativo categórico se presenta cada vez más como un hecho sobrenatural, como un templo de Delfos instalado en el ánimo del hombre, de cuyo tenebroso santuario emanan oráculos que, desafortunadamente, proclaman, no lo que *ocurrirá*, sino lo que *debe* suceder»[84].

Por de pronto, Schopenhauer habrá de reprochar a la ética kantiana su comprobada ineficacia. «Puesto que la moral ha de habérselas con la conducta *real* del hombre y no con aprióricos castillos de naipes, ante cuyos resultados no retrocedería ningún hombre inmerso en los graves apremios de la vida y cuyo efecto frente al torbellino de las pasiones resultaría, por lo tanto, comparable al de querer apagar un vasto incendio con una jeringuilla»[85]. En su opinión, el formalismo ético se muestra insolvente para combatir a ese antagonista de la moral que representa el egoísmo; «para hacer frente a semejante adversario se requiere algo más real que una sutil argucia o una apriórica pompa de jabón»[86].

Pero Schopenhauer no se contentará con este reproche y, en un segundo momento, tildará de inmoral a la ética kantiana, cuyo deber incondicionado supone un ideal quimérico. «Una voz que ordena, ya provenga ésta del interior o del exterior, resulta sencillamente imposible de imaginar sin que amenace o prometa; pero entonces la obediencia que se le preste podrá verse calificada, con arreglo a las circunstancias, de astuta o de necia, pero lo único cierto es que nunca dejará de

[82] Cfr. *Über die Grundlage der Moral*, ZA VI, 160 (ed. cast. cit., p. 29).
[83] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 235 (cfr. ed. cast. cit., p. 126).
[84] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 186 (cfr. ed. cast. cit., pp. 62-63).
[85] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 183 (cfr. ed. cast. cit., p. 59),
[86] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 238 (cfr. ed. cast. cit., p. 131).





ser egoísta y, por ende, carecerá de cualquier valor moral»[87]. Mas no se detiene ahí su crítica del formalismo ético kantiano, el cual también pecaría de incoherente, habida cuenta de que aquel «eudemonismo, que Kant había expulsado solemnemente por la puerta principal de su sistema como algo heteronómico, vuelve a introducirse furtivamente por la puerta trasera bajo el nombre de *bien supremo*»[88].

En efecto, con la doctrina del bien supremo y sus postulados, el autor de la *Crítica de la razón práctica*, aquejado ya por los perversos efectos de la senilidad, se habría encargado de arrojar por la borda los logros alcanzados en su gloriosa *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*[89]. El filósofo de Königsberg, tras renegar de la heteronomía comportada por el eudemonismo y poner las condiciones para liberar a la moral de su tradicional yugo teológico, haría descansar finalmente su ética sobre hipótesis teológicas disimuladas. «No pretendo hacer ninguna comparación satírica— nos dice—, pero el procedimiento empleado aquí presenta ciertas analogías con la sorpresa que nos dispensa un prestidigitador, cuando nos hace descubrir una cosa que previamente ha escamoteado a nuestra mirada»[90]. A los ojos de Schopenhauer, el coqueteo de Kant con la teología le hace pensar en «un hombre que asiste a un baile de disfraces y se pasa toda la noche cortejando a una bella dama enmascarada, ilusionado por hacer una conquista, hasta que al final ella se quita la careta, para darse a conocer... como su esposa»[91].

*Un viaje hacia los confines del pensamiento: la «nada» como destino de la moral*

En algún momento Schopenhauer describe su ética como «diametralmente opuesta en sus puntos esenciales a la de Kant»[92] y nos recomienda confrontar sus discrepancias, para comprender mejor su pensamiento. Por eso hemos creído conveniente ofrecer una visión panorámica de tales disimilitudes. Ahora sabemos que, al autor de *Los dos problemas fundamentales de la moral*, sólo le preocupa comprender aquellos fenómenos que suelen circunscribirse al ámbito de la moral. Esa sería en su opinión la tarea cabal del filósofo, al cual no le compete

[87] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 163 (cfr. ed. cast. cit., p. 33).
[88] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 164 (cfr. ed. cast. cit., p. 34).
[89] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 158 (ed. cast. cit., p. 27).
[90] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 165 (cfr. ed. cast. cit., p. 36).
[91] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 209 (cfr. ed. cast. cit., p. 93).
[92] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 155 (cfr. ed. cast. cit., p. 22).

la faena de acuñar imperativos con los que nadie podrá cumplir. Ciertamente, no se propone llegar a prescribir cuál haya de ser el comportamiento calificable como ético, sino tan sólo compulsar si dicho comportamiento tiene realmente lugar. «La cuestión relativa a la *realidad de la moral* —leemos en un apunte fechado hacia 1833— se cifra en lo siguiente: ¿existe de hecho algún principio que pueda contrarrestar al del egoísmo?» A renglón seguido nos brinda esta respuesta: «Como el *egoísmo* limita la preocupación por lo provechoso a la esfera particular del propio individuo, el principio que se le contraponga habrá de ampliar esos desvelos hasta la esfera de los demás individuos»[93].

Este principio, contrapuesto al del egoísmo, no será otro que la *compasión*, fenómeno en el que se basaría tanto la justicia espontánea como la verdadera filantropía. Sólo las acciones que broten de la compasión poseen un valor moral. Cuando ésta se despierta dentro de nosotros nuestro corazón presta cobijo al bien y el mal que sufren los demás, haciéndolo suyo, logrando sentir sus alegrías y pesares del mismo modo, aunque con distinta intensidad, que si fueran las suyas propias. Pero Schopenhauer, tras constatar todo esto, confiesa que semejante proceso le parece admirable y lo califica de misterioso. «Es, en verdad, el mayor misterio de la ética, constituye su fenómeno primordial y originario, al tiempo que representa el mojón más allá del cual sólo puede aventurarse a transitar la especulación metafísica»[94].

Schopenhauer sabe muy bien que nuestro principal móvil es el egoísmo y por ello propone adoptar «la ausencia de toda motivación egoísta como criterio del valor moral de las acciones»[95], para descubrir a continuación que la compasión es «la única fuente de las acciones abnegadas y por ello la verdarera base de la moralidad»[96], al constituir «el único motivo no egoísta y, por lo tanto, el único auténticamente moral, aun cuando de suyo represente la más extraña e inconcebible de las paradojas»[97].

Quien supo diseccionar con tanto detalle y minuciosidad todos los registros de las pasiones humanas, el mismo pensador que consagró páginas inmortales a disertar sobre la envidia o la crueldad, no podía dejar de asombrarse ante un fenómeno que contrarrestara esos perversos mecanismos y determinar que «cualquier acto caritativo supone todo un misterio», declarando a «la caridad el comienzo de la

[93] Cfr. HN III, 151.
[94] Cfr. *Über die Grundlage der Moral*, ZA VI, 248 (cfr. ed. cast., p. 143).
[95] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 244 (ed. cast. cit., p. 138).
[96] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 285 (ed. cast. cit., p. 192).
[97] Cfr. *op. cit.*, ZA VI, 270 (cfr. ed. cast. cit., pp. 172-173).





*mística*»[98]; y ello por la sencilla razón de que, tras los lindes de lo cognoscible, todo se vuelve místico[99], como habría de refrendar ese apasionado lector de Schopenhauer que fue Ludwig Wittgenstein: «existe ciertamente lo inefable, aquello que se *deja traslucir*; eso es lo místico»[100].

Tal es la concepción schopenhaueriana de los fenómenos éticos. Están ahí, pero representan una misteriosa paradoja que nos conduce hasta el misticismo. «*Mi filosofía* —leemos en un manuscrito fechado hacia 1827— se diferencia de la *mística* en que, mientras ésta se alza desde adentro, aquélla lo hace desde afuera. El místico parte de su propia e íntima experiencia individual, en la que se reconoce como el centro del mundo y la única esencia eterna. Sólo que nada de todo ello resulta comunicable y, salvo para quien mantenga que se debe creer en su palabra, no puede llegar a convencer. Por el contrario, mi punto de partida son meros fenómenos que resultan comunes a todos y cuya reflexión al respecto se muestra perfectamente participable. Ahora bien, cuando alcanza su máximo cenit, mi filosofía cobra un carácter *negativo*, limitándose a hablar tan sólo de aquello que debe ser negado y suprimido, al deber describir cuanto se conquista con ello como una nada e indicando el consuelo de que se trate de una nada relativa y no absoluta; mientras el místico sigue un procedimiento enteramente positivo. De ahí que la mística suponga un excelente complemento a mi filosofía»[101].

La ética de Schopenhauer se nos presenta como una especie de odisea hacia el insondable abismo escudriñado por la mística, si bien se conforme con llevarnos hasta el borde mismo del precipicio, sin arrojarse al vacío, como sí haría el místico. A él lo que le interesa en el fondo es explorar los confines del pensamiento, llegar hasta los últimos mojones del conocimiento y, a ser posible, echar un vistazo más allá de dichos límites. «Existe una frontera hasta la que puede abrirse paso el pensar y *hasta la cual* puede iluminar la noche de nuestra existencia, aun cuando el horizonte siga envuelto entre tinieblas. Este confín es alcanzado por mi teoría en esa voluntad de vivir que se afirma o niega por encima de su propio fenómeno. Pero pretender ir más lejos es, a mi juicio, tanto como querer volar sobrepasando la atmósfera»[102].

Lo que Schopenhauer nos propone se asemeja bastante a la pretensión acariciada por Wittgenstein al final de su *Tractatus*, cuando se

[98] Cfr. HN III, 211.
[99] Cfr. HN III, 203.
[100] Cfr. el aforismo 6.522 del *Tractatus*.
[101] Cfr. HN III, 345.
[102] Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ZA IV, 693 (cfr. ed. cast. cit., p. 1147).

compara esta obra con una escalera cuyo destino es traspasar los límites mismos del lenguaje[103]. La filosofía schopenhaueriana, al igual que los aforismos wittgensteinianos, quiere conducirnos un poco más allá del final de trayecto, allí donde nadie hubiera osado llegar antes, hasta ese límite aparentemente infranqueable «donde no cabe vislumbrar la solución del problema sino desde muy lejos y, cuando reflexionamos en torno a ella, nos precipitamos en un abismo de pensamientos»[104].

Como comprobará quien se asome a su *Metafísica de las costumbres*, el razonamiento de Schopenhauer progresa paulatina e implacablemente, sin importarle las consecuencias. Somos voluntad, luego no dejamos de ser máquinas deseantes. El deseo engendra menesterosidad y su no satisfacción da lugar al sufrimiento. Esa es la radiografía del mundo que le rodea. Luego la única salida digna es la de acabar con el origen del sufrimiento, negando nuestra propia voluntad de vivir. Algo que, por otra parte, han venido haciendo desde tiempo inmemorial el ascetismo místico que ha entrecruzado todas las épocas y religiones, desde los *sianassi* indios hasta los anacoretas cristianos. Todos ellos vienen a demostrar con su conducta que «la voluntad es capaz de querer suprimir su manifestación concreta, eliminándose con ello a sí misma, y en esto consiste la *libertad*, la posibilidad misma de una redención»[105].

El destino de la ética schopenhaueriana no es otro que la meta o estación término de la propia vida: la nada. Esa nada sobre la que ya meditaba un jovencísimo Schopenhauer de veinticuatro años, que había comenzado a emborronar sus primeros cuadernos de trabajo. «*La "nada" es un concepto meramente relacional.* Aquello que *no mantiene ningún tipo de relación con alguna otra cosa* es tomado por ésta como *nada* y ella, a su vez, califica de *nada* a esa otra. Así pues, si nos consideramos como existentes dentro del espacio y el tiempo, tacharemos de *nada*, o diremos que no *es* en absoluto, todo cuanto quede fuera del espacio y el tiempo; y asimismo afirmaremos con todo derecho que, "tan pronto como cesemos de hallarnos inmersos en el espacio y el tiempo, dejaremos de ser en absoluto, así como que nuestro ser (lo contrario de la nada) cesa con la muerte". Por el contrario, si llegásemos a cobrar consciencia de nosotros mismos al margen del tiempo y

[103] «Mis proposiciones resultan esclarecedoras en tanto que, quien me comprenda, terminará por reconocerlas como carentes de sentido, una vez que las haya sobrepasado, saltando por encima de las mismas. (Debe, por decirlo así, arrojar la escalera después de haber subido por ella)» (cfr. 6.54).

[104] Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ZA IV 702 (cfr. ed. cast. cit., p. 1155).

[105] Cfr. HN I, 127. Supresión que, como recalca Schopenhauer, no cabe confundir con el suicidio.





el espacio, tendríamos entonces razones para tildar de *nada* cuanto se halle inmerso en dichas coordenadas, a la vez que las palabras de "principio" y "final" perderían para nosotros todo su significado (relacionadas como estarían con esa nada) y no podríamos decir que hemos comenzado ni que terminaremos en un momento dado»[106]. Esta reflexión juvenil habría de oficiar como un auténtico desafío para su sistema filosófico, empecinado en situarse al otro lado del espejo y atisbar esa otra «nada».

Un buen conocedor de Schopenhauer, como era Th. Ribot, afirmaba que «la parte verdaderamente original del pensamiento schopenhaueriano es su moral. Nada se encuentra antes de él que se le parezca. Su doctrina se distingue de las demás, tanto por su principio, al ser tan indiferente al deber como a la utilidad, cuanto por sus consecuencias, puesto que, en lugar de decirnos cómo hemos de obrar, busca, por el contrario, el modo de no obrar. Con sus pretensiones de ser puramente especulativa, con su pesimismo, su palingenesia y su nirvana, se alza delante del lector como un enigma inquietante»[107].

En efecto, instalado en un escenario donde han hecho mutis por el foro, tanto cualquier sustrato teológico de la moral[108] como toda fundamentación de corte utilitarista o eudemonista, por no hablar de la ética del deber, Schopenhauer siente por los ascetas la misma curiosidad que despertaron en él tanto el ensueño como el magnetismo. No deja de sentir cierto estremecimiento, al pensar que alguien, gracias a una intuición privilegiada, haya podido traspasar el Velo de Maya y comprobar que, tras el imperio del *principium individuationis*, todos y cada uno de nosotros configura una única realidad, demostrando luego en su conducta que ha tenido el privilegio de acceder a semejante conocimiento. Por eso, ante quienes califican como toda una paradoja el resultado ascético de su ética, replica lo siguiente: «sólo cabe llamarlo paradójico en este rincón noroeste del viejo continente, y más bien sólo aquí en tierras protestantes, ya que por el contrario en toda el Asia, donde quiera que el repugnante islam no haya destruido a fuego y hierro las antiguas y profundas religiones de la humanidad, antes que otra cosa correría tal resultado el riesgo de ser tachado de trivialidad. Consuélome, pues, con que mi ética es enteramente ortodoxa con respecto al Upánischada de los santos Vedas, como con respecto a la reli-

[106] Cfr. HN I, 34.

[107] Cfr. *La filosofía de Schopenhauer*, Salamanca, 1879, pp. 238-239.

[108] «Sólo hay un caso en Occidente de auténtica moral de renunciamiento carente de sustrato religioso. Se trata de la ética que corona el sistema de Arturo Schopenhauer» (cfr. el estudio introductorio de Fernando Savater a su antología, titulada *Schopenhauer. La abolición del egoísmo*, Montesinos, Madrid, 1986, p.18).

gión universal de Buda, y con que tampoco está en contradicción con el antiguo y genuino cristianismo»[109].

Su filosofía moral se reconoce, por lo tanto, deudora del misticismo en general. Y ello es así por una razón muy sencilla; porque, a su modo de ver, sólo la mística habría sabido llegar hasta esos abisales confines del pensamiento que su reflexión filosófica se propuso explorar. Rentabilizando una imagen acuñada por Luckács, y que nos ha sido recordada por J.F. Yvars[110], quizá cupiera rotular al sistema de Schopenhauer como el «Gran Hotel del Abismo». Alojándose allí, su clientela tiene garantizada una buena panorámica de tales confines y, si lo desea, también podrá realizar alguna excursión guiada por quienes, al entender de su propietario, mejor conocen ese abismo insondable: las distintas tradiciones místicas que se han ido sucediendo a lo largo de la historia.

Un aventajado alumno, que la posteridad había reservado para Schopenhauer, supo captar perfectamente las enseñanzas del maestro, acertando además a expresarlas de forma harto concisa. «Lo místico viene dado por el sentimiento del mundo como un todo limitado» —reza el aforismo 6.45 del *Tractatus*; «no se cifra lo místico en *cómo* sea el mundo, sino en el simple hecho de *que* existe» (cfr. 6.44). A buen seguro, estos aforismos están inspirados en la lectura de una de las pocas obras filosóficas que merecieron atención por parte de Ludwig Wittgenstein. Nos referimos, claro está, a *El mundo como voluntad y representación*, una obra en la que se pueden encontrar textos tan bellos como éste donde se condensa cabalmente la cosmovisión defendida por el pensamiento schopenhaueriano:

> La voluntad, saliendo de la noche de la inconsciencia para despertar a la vida como individuo, se ve transportada hacia un mundo sin límites ni fin, poblado de innumerables individuos que se hallan colmados de aspiraciones y están sujetos tanto al sufrimiento como al error; y después de haber pasado como por un penoso sueño, corre a sumergirse de nuevo en su antigua inconsciencia. Pero hasta entonces sus deseos son ilimitados, sus pretensiones inagotables y todo anhelo satisfecho engendra un renovado afán[111].

Acaso ahora tengan aún más vigencia que cuando fueron escritas

[109] Cfr. *Über den Willen in der Natur*, ZA V, 340. Sigo aquí la versión castellana de Miguel de Unamuno (ed. cit., pp. 197-198).

[110] Cfr. «La ética de la evasión», estudio introductorio a su antología de Schopenhauer, titulada *La estética del pesimismo*, Labor, Barcelona, 1976, p. 15.

[111] Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ZA VI, 670 (cfr. ed. cast. cit., p. 1127).





estas palabras de Max Horkheimer sobre Schopenhauer: «su filosofía expresa en toda su perfección lo que la juventud sospecha hoy: que no existe poder alguno del que esté suspendida la verdad, que, de cierto, lleva en sí misma el carácter de la impotencia»[112]. En todo caso, nosotros estamos convencidos de que la filosofía de Schopenhauer, al entonar su «réquiem» por el optimismo ilustrado, viene a representar algo así como un preludio cuyos compases nos hacen traspasar —sin tan siquiera darnos cuenta— el umbral de una postmodernidad que nos tiene a la intemperie y nos hurta el amparo de cualquier certidumbre.

[112] Cfr. Max Horkheimer, *Sociológica* (trad. de Victor Sánchez de Zavala), Taurus, Madrid, 1966, p. 183.

# ALGUNOS DATOS RELATIVOS AL TEXTO, LAS NOTAS Y OTRAS INCIDENCIAS DE LA PRESENTE VERSIÓN CASTELLANA

El texto manejado para la presente versión castellana es el editado por Franz Mockrauer en 1913 y que ocupa las páginas 367-584 del volumen X (*Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen.* Im Auftrage und unter Mitwirkung von Paul Deussen, zum ersten Mal vollständig herausgegeben von Franz Mockrauer. Zweite Häfte: Metaphysik der Natur, des Schönen und der Sitten. R. Piper and Co. Verlag, Munich, 1913) de las *Obras completas* de Schopenhauer publicadas por Paul Deussen (*Arthur Schopenhauers samtliche Werke*, hrsg. von P. Deussen, Munich, 1911-1942; 16 vols.).

Estas lecciones han sido reimpresas recientemente por Volker Spierling y, en un principio, nos propusimos utilizar el cuarto volumen de su edición (Arthur Schopenhauer, *Metaphysik der Sitten*, Piper, Munich/Zurich, 1985) para nuestra versión castellana. Sin embargo, aun cuando en ella el texto se reproduce fielmente con respecto a la edición primigenia, no sucede lo mismo con el complejo aparato crítico elaborado por P. Deussen y F. Mockrauer. Como es natural, el sesgo de la colección bilingüe donde aparece la presente traducción aconsejaba no prescindir de un instrumental que puede resultar de cierta utilidad a los estudiosos del pensamiento schopenhaueriano. Conviene, pues, explicitar brevemente algunas claves concernientes al mencionado utillaje.

Los guarismos que se han intercalado entre corchetes dentro del texto corresponden a la numeración de los folios del manuscrito conservado en Berlín. Esta referencia permite confrontar más cómodamente la traducción con el original, a la vez que posibilita ubicar el inicio de las anotaciones marginales (incidencia que se constata cuando el número aparece una segunda vez) y distinguir las hojas añadidas como apéndices o suplementos (caso en el que dicho número se ve acompañado de una letra).

Las interpolaciones que no quedan reflejadas con este método irán siendo identificadas a pie de página, registrándose así todas las adiciones que Schopenhauer fue añadiendo a la primera versión de sus lec-

ciones. Con ello se logra diferenciar las distintas capas cronológicas que integran el manuscrito traducido.

Por otra parte, nuestras notas recogen también algunos pasajes de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, que vienen a cumplimentar lo apuntado someramente por el texto de las lecciones. En este sentido, tampoco hemos dejado de recoger aquellas acotaciones contenidas en el ejemplar de dicha obra que su autor utilizaba como inspiración de meditaciones ulteriores y a las que Schopenhauer se remite más de una vez, mientras elabora estos materiales para sus clases.

En otras ocasiones, nuestro autor deja constancia de algunas reflexiones albergadas por alguno de los distintos manuscritos que siempre llevaba consigo. Estos fragmentos resultan particularmente valiosos para quien se halle interesado en fechar el momento en que Schopenhauer vuelve a revisar sus materiales didácticos, habida cuenta de que nos propocionan una fecha de referencia, cual es la de cuándo fuera escrito el fragmento en cuestión. Excepto un par de alusiones a los trabajos preparatorios (*Vorarbeiten*) de la primera edición de *El mundo*, Schopenhauer suele remitirse a determinados pasajes de dos manuscritos en concreto. Uno es el «Diario de Viaje» (*Reisebuch*) del que se sirviera entre septiembre de 1818 y 1822. Los fragmentos correspondientes a este diario presentan la ventaja de brindarnos una fecha muy concreta y puntual, llegándose a indicar con frecuencia incluso el día en que fueron redactados, además de la ciudad en que se hallaba su autor. El segundo manuscrito es el denominado «Mamotreto I» (permítasenos traducir de tal guisa el vocablo alemán *Foliant*), cuyo contenido fue redactado entre enero de 1821 y mayo de 1822. Todos estos textos han sido tomados de la edición realizada por Arthur Hübscher de los manuscritos inéditos de Schopenhauer (*Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von A. Hübscher, Kramer, Frankfurt a.M., 1966-1975; 5 vols.), dado que P. Deussen no llegó a publicar sino los más tempranos.

Como es bien conocido, Schopenhauer tachaba con tinta los pasajes que deseaba suprimir. Pero, cuando nos encontramos con un pasaje tachado a lápiz, esto puede significar dos cosas bien distintas. Un trazo intenso indica que nos hallamos ante un pasaje seleccionado para una publicación. Uno más débil denota, sin embargo, que podría ser omitido *ad libitum*. Estas omisiones discrecionales abundan en el caso de las lecciones (acaso para ir ajustándose al tiempo de la exposición) y, por descontado, tampoco hemos dejado de dar buena cuenta de tal incidencia. El resto de las notas cumple con la misión tradicional de aportar ciertos datos en torno a un personaje, una obra o un mito citados por el autor traducido.





*

* *

No quisiera dejar de constatar aquí que la presente publicación pretende constituir una modesta contribución al proyecto de investigación sobre «Individualismo y acción racional» (PS91-0002); programa cuyo principal inspirador es Javier Muguerza, aun cuando por azares del destino sea yo quien oficie como su responsable desde un punto de vista burocrático.

Y, por último, debo agradecer, tanto al Deutscher Akademischer Austauschdienst como a la Comunidad Autónoma de Madrid, esas oportunas ayudas que me permitieron llevar a cabo este trabajo en Marburgo (Alemania), bajo el anfitrionazgo académico del profesor Reinhard Brandt.

*Marburg a/L., septiembre de 1992*

# BIBLIOGRAFÍA


## Repertorios bibliográficos

Arthur Hübscher: *Schopenhauer-Bibliographie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981.

## Ediciones críticas de sus obras

*Arthur Schopenhauers sämtliche Werke* (hrsg. von Paul Deussen), R. Piper, Munich, 1911-1942 (16 vols.; los tomos VII, VIII y XII nunca fueron publicados).

Arthur Schopenhauer. *Sämtliche Werke* (nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher), Brockhaus, Leipzig, 1937-1941 (7 vols.). Brockhaus, Wiesbaden, 1946-1959 (segunda edición; reimp. de algunos tomos en 1960, 1961 y 1966). Brockhaus, Wiesbaden, 1972 (tercera edición).

Arthur Schopenhauer. *Werke* (Zürcher Ausgabe), Diogenes, Zurich, 1977 (10 vols.). [El texto corresponde a la edición crítica de A. Hübscher].

Arthur Schopenhauer. *Der handschriftliche Nachlaß* (hrsg. von Arthur Hübscher), Kramer, Frankfurt a.M., 1966-1975 (5 vols.). Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 1985 (reimp.).

Arthur Schopenhauer. *Philosophische Vorlesungen. Aus dem handschriftlichen Nachlaß* (hrsg. von Volker Spierling), Piper, Munich, 1985 (4 vols.).

Arthur Schopenhauer. *Gesammelte Briefe* (hrsg. von Arthur Hübscher), Bouvier, Bonn, 1972. Bouvier, Bonn, 1987 (segunda edición mejorada).

## Algunas versiones castellanas de Schopenhauer

*Obras principales:*

*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (trad. de Leopoldo-Eulogio Palacios), Gredos, Madrid, 1981 [Existen dos traducciones anteriores debidas a E. Ovejero y Mauri (Madrid, 1911) y Vicente Romano García (Aguilar, Buenos Aires, 1967)].

*El mundo como voluntad y representación* (trad. de Eduardo Ovejero y Mauri), Aguilar, Madrid, 1928. [Hasta hoy ésta es la única edición

íntegra de dicha obra en castellano. Las reimpresiones posteriores (Aguilar, Buenos Aires, 1960; Porrúa, México, 1983 y Orbis, Madrid, 1985) prescinden de toda la segunda parte, así como del "Apéndice sobre la filosofía kantiana".]

*Sobre la voluntad en la naturaleza* (trad. de Miguel de Unamuno), Madrid, 1900. [Reimpresiones en Alianza Editorial, Madrid, 1970 y ss., con pról. y notas de Santiago González Noriega.]

*Los dos problemas fundamentales de la ética: I. Sobre el libre albedrío; II. El fundamento de la moral* (trad. de Vicente Romano García), Buenos Aires, Aguilar, 1965 (2 vols.). Reimp. en 1970. [Entre otras varias, cabe destacar la que corrió a cargo a cargo de Eugenio Ímaz y fue publicada en Revista de Occidente (Madrid, 1934) bajo el título *Sobre la libertad humana.*]

*Ediciones parciales de «Parerga y Paralipomena»:*

*Fragmentos sobre historia de la filosofía* (trad. de Vicente Romano García), Buenos Aires, Aguilar, 1965. [Esta edición cuenta con varias reimpresiones.]

*Sobre la filosofía universitaria* (edición a cargo de Francesc Jesús Hernández i Dobón), Natán, Valencia, 1989. [Existe una versión ulterior del mismo texto: *Sobre la filosofía de la universidad* (trad. de Mariano Rodríguez), Tecnos, Madrid, 1991.]

*La nigromancia* (trad. de Edmundo González-Blanco), La España Moderna, Madrid, s.a. [Dos de los opúsculos contenidos en esta traducción han sido reeditados bajo el título de *El ocultismo*, CS Eds., Buenos Aires, 1991.]

*Parerga y Paralipomena. Aforismos sobre la sabiduría de la vida* (trad. de Antonio Zozaya), Madrid, 1889 (2 vols.). [Posteriormente se publicaron varias ediciones del mismo texto; v.g.: *Eudemonología (Tratado de mundología o Arte de bien vivir)* (trad. de Edmundo González Blanco), La España Moderna, Madrid, s.a. (versión reimpresa bajo el título de *El arte de bien vivir*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1943 y EDAF, Madrid, 1965). *Aforismos de filosofía práctica* (trad. de Luis Roig de Lluis), Madrid, 1927. *Aforismos sobre la felicidad en la vida*, Rafael Caro Raggio Editor, Madrid, 1929. *Eudemonología; Parerga y Paralipomena: Aforismos sobre la sabiduría de la vida* (trad. de Juan B. Bergua), Bergua, Madrid, s.a. *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* (trad. de Miguel Chamorro; prólogo de Juan Martín Ruiz-Werner), Aguilar, Buenos Aires, 1970.]

*Algunos opúsculos* (trad. de Fulgencio Egea), Reus, Madrid, 1921.





*Ensayos sobre religión, estética y arqueología* (trad. de Edmundo González-Blanco), La España Moderna, Madrid, s.a.

*El amor, las mujeres y la muerte* (trad. de A. López-White), Valencia, 1902 [Reimpresiones en Prometeo, Valencia, 1966 y EDAF, Madrid, 1966].

*Antologías:*

*Obras* (trad. de Eduardo Ovejero y Edmundo González Blanco), Buenos Aires, El Ateneo, 1951 (2 vols.).

*La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación. Antología* (edición a cargo de José-Francisco Yvars), Labor, Barcelona, 1976.

*Schopenhauer. La abolición del egoísmo. Antología y crítica* (sel. y pról. de Fernando Savater), Barcelona, Montesinos, 1986.

*Antología* (edición a cargo de Ana Isabel Rábade), Península, Barcelona, 1989.

*Schopenhauer en sus páginas* (sel., pról. y notas de Pedro Stepanenko), Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

## Libros en torno al pensamiento schopenhaueriano

ABENDROTH, Walter: *Schopenhauer*, Rowolht, Hamburgo, 1967.

COPLESTON, Frederick: *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*, Burns, Oates and Washburne, Londres, 1946.

CRESSON, André: *Schopenhauer. Sa vie, son oeuvre. Avec un exposé de sa philosophie*, PUF, París, 1946.

DEUSSEN, Paul: *Die Elemente der Metaphysik als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbstudium zusammengestellt*, Aachen, 1870 (segunda edición, 1890).

DILTHEY, Wilhelm: *Arthur Schopenhauer*, Braunschweig, 1864.

EHRLICH, Walter: *Der Freiheitsbegriff bei Kant und Schopenhauer*, Berlín, 1920.

FISCHER, Kuno: *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1898

FOUCHER DE CAREIL, Alexander: *Hegel y Schopenhauer* (trad. de Eduardo Ovejero), La España Moderna, Madrid, s/a.

FRAUENSTÄDT, Julius: *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, Leipzig, 1854. *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, Leipzig, 1876.

GARDINER, Patrick: *Schopenhauer* (trad. de Ángela Saiz Sáez), Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
HAMLYN, D.W.: *The Arguments of the Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980.
HASSE, Heinrich: *Arthur Schopenhauer*, Munich, 1926.
HEINRICH, Günter, *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer*, Peter Lang, Berna, 1989.
HORKHEIMER, Max: *Sociológica* (trad. de Víctor Sánchez de Zavala), Taurus, Madrid, 1971.
HÜBSCHER, Arthur: *Denken gegen den Strom. Schopenhauer gestern-heute-morgen*, Bouvier, Bonn, 1973.
KELLY, Michael: *Kant's Ethics and Schopenhauer's Criticism*, Londres, 1910.
KOWALEWSKI, Arnold: *Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung*, Halle, 1908.
LEHMANN, Rudolf: *Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik*, Berlín, 1894.
MACEIRAS FAFIÁN, Manuel: *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Madrid, 1985.
MAGEE, Bryan: *Schopenhauer* (trad. de Amaia Bárcena), Cátedra, Madrid, 1991.
MALTER, Rudolf: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, fromman-holzboog, Stuttgart, 1991.
MANN, Thomas: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Bruguera, Barcelona, 1984.
MAZZANTINI, Carlo: *L'etica di Kant e di Schopenhauer*, Tirrenia, Turín, 1965.
MICHELETTI, Mario: *Lo Schopenhaueriano di Wittgenstein*, Bolonia, 1967.
PHILONEKO, Alexis: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia* (trad. de Gemma Muñoz-Alonso, rev. por Inmaculada Córdoba Rodríguez), Anthropos, Barcelona, 1989.
PICLIN, Michel: *Schopenhauer o lo trágico de la voluntad* (trad. de Ana María Menéndez), EDAF, Madrid, 1975.
PULEO, Alicia: *Cómo leer a Schopenhauer*, Júcar, Madrid, 1991.
RIBOT, Th.: *La filosofía de Schopenhauer*, Salamanca, 1879.
ROSSET, Clément: *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, PUF, París, 1967.
RUYSSEN, Théodore: *Schopenhauer*, F. Alcan, París, 1911.
RZEWUSKI, Stanislas: *L'optimisme de Schopenhauer*, F. Alcan, París, 1908.
SACARANO, Luigi: *Il problema morale nella filosofia di Arturo Schopenhauer*, Morano, Nápoles, 1934.





SAFRANSKI, Rüdiger: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (trad. de José Planells Puchades), Alianza Universidad, Madrid, 1991.
SALAQUARDA, Jörg (hrsg.): *Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.
SALOMON, Levi: *Das Verhältnis der «Vorlesungen» Schopenhauers zu der «Welt als Wille und Vorstellung» (1. Auflage)*, Gießen, 1922.
SANS, Édouard: *Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne*, París, 1969.
SIMMEL, Georg: *Schopenhauer y Nietzsche* (trad. de José R. Pérez-Bances), Francisco Beltrán Ed., Madrid, 1914.
SMITH, Alfred: *Die Wahrheit im Gewande der Lüge (Schopenhauers Religionsphilosophie)*, Piper, Munich, 1986.
SPIERLING, Volker (hrsg): *Schopenhauer in Denken der Gegenwart*, Piper, Munich, 1987.
SUANCES MARCOS, Manuel: *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona, 1989.
TSCHOFEN, Johann Michael: *Die Philosophie Arthur Schopenhauers in ihrer Relation zur Ethik*, Munich, 1879.
VECCHIOTI, Icilio: *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer* (trad. de Javier Abásolo), Doncel, Madrid, 1972.
WALLACE, William: *Arthur Schopenhauer* (trad. de Joaquín Bochaca; pról. de Fernando Savater), Thor, Barcelona, 1988.
ZANGE, E.M. Friedrich: *Über das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauers Moralprinzip*, Leipzig, 1874.

## TABLA CRONOLÓGICA

1788 El 22 de febrero nace Arthur Schopenhauer en la por entonces ciudad libre de Dantzig, aun cuando estuvo a punto de nacer en Londres, circunstancia con la que su padre, Heinrich Floris Schopenhauer, un acomodado comerciante, había proyectado asegurar para su hijo las ventajas comportadas por la nacionalidad británica. Su madre, Johanna Henriette Trosinier, alcanzaría cierta fama como escritora.

1793 La familia decide trasladarse a la ciudad hanseática de Hamburgo, al quedar Dantzig bajo la soberanía del rey de Prusia.

1797 Tras el nacimiento de su hermana Adele, Schopenhauer parte hacia Le Havre, donde pasará dos años aprendiendo francés al cuidado de la familia de un colega paterno.

1799 De nuevo en Hamburgo frecuenta la escuela privada que regenta el prestigioso pedagogo Runge.

1803 Su padre, que no quería quebrar la tradición familiar y no veía con buenos ojos la vocación de su hijo hacia el estudio (por la penuria económica que acarreaba), le pone ante una difícil elección. Podía ingresar en un instituto y preparar su acceso a la universidad, o bien emprender un viaje de dos años por Europa, bajo la condición de iniciar su aprendizaje como negociante a su regreso. La tentación resultó irresistible y Schopenhauer hace las maletas. Viaja con su familia hasta Holanda y luego a Inglaterra, en cuya capital es confiado durante medio año a la custodia de un religioso para familiarizarse con el idioma inglés. Más tarde marcharían a París, para pasar el invierno. Después de visitar Francia y Suiza, no dejaron de acercarse a Viena, Dresde, Berlín y Dantzig.

1805 De regreso a Hamburgo, intenta cumplir su promesa y prepararse para el comercio bajo la tutela de un influyente senador. El 20 de abril su padre aparece muerto en el canal al que daban los almacenes de la parte posterior de su casa. Todo hacía sospechar en un suicidio que no se podía reconocer públicamente. En su fuero interno Schopenhauer habría de responsabilizar del mismo a su madre.

1806 Ésta decide rehacer su vida y se instala en Weimar con Adele. Allí organiza un salón literario que habrá de frecuentar el propio Goethe.

1807 Desligado por su madre del compromiso adquirido con el padre, Schopenhauer se matricula en un instituto de Gotha, que habrá de abandonar a causa de un poema satírico. Aunque no vive con su familia, fija su residencia en Weimar, donde recibe clases particulares.

1809 Al alcanzar la mayoría de edad, recibe la parte que le corresponde de la herencia paterna, lo que le permitirá subsistir como rentista durante toda su vida. Se matricula en la Universidad de Gotinga como estudiante de medicina.

1810 Realiza estudios de filosofía con G. E. Schulze, quien le inicia en el estudio de Platón y Kant.

1811 En la flamante universidad berlinesa tiene como profesores a Fichte y Schleiermacher, cuyas clases le decepcionan enormemente.

1813 La guerra le aleja de Berlín y se refugia en Weimar, donde redacta su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.*

1814 Tras pelearse con su madre, se instala en Dresde, donde se irán gestando los materiales de *El mundo como voluntad y representación*, cuya redacción dará por terminada en marzo de 1818. Se doctora *in absentia* por la Universidad de Jena.

1816 Publica *Sobre la visión y los colores* ante la indiferencia de Goethe, de quien esperaba un caluroso laudo, que nunca llegó.





1818 En marzo ultima el manuscrito de su obra principal. Primer viaje a Italia, en que visita Venecia, Bolonia, Florencia y Roma.

1819 Esta es la fecha que porta el pie de imprenta de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación.* Prosigue su periplo por Italia, recalando en Nápoles, Venecia y Milán. Fallece, al poco tiempo de nacer, la hija concebida con una camarera en uno de sus diversos escarceos amorosos. Una crisis financiera de su banquero (que finalmente no tuvo serias consecuencias para él, aunque resultó algo más grave para su familia) le hace retornar a Alemania y pensar en dedicarse a la docencia. El 31 de diciembre tiene lugar su habilitación como profesor en la Universidad de Berlín, después de haber estudiado seriamente las candidaturas de Heidelberg y Gotinga.

1820 El 23 de marzo imparte su lección magistral, donde sale victorioso de una disputa con Hegel. En el semestre de verano imparte su primer y único curso, al que asisten muy pocos estudiantes por haber escogido el mismo horario del encumbrado profesor Hegel.

1821 Comienza su relación sentimental (que habría de durar toda esta década) con Carolina Richter, una joven corista de la ópera berlinesa que cuenta por entonces con diecinueve años y que portaba el apellido de su principal amante, Louis Medon, con quien llegó a tener un hijo; este vástago hizo que Schopenhauer decidiera no llevarla consigo cuando se trasladó a Frankfurt en 1831.

1822 Segundo viaje a Italia, en el que visita fundamentalmente Milán y Florencia.

1823 Pasa casi un año en Munich, aquejado de distintas dolencias.

1824 Tras una estancia de reposo en Bad Ganstein, se instala en Dresde y planea traducir la *Historia natural* de Hume, proyecto que abandona por no encontrar editor.

1825 Vuelve a Berlín e intenta reanudar, sin éxito, su carrera

como docente. Su regreso se vio motivado por un pleito que había provocado la incautación de su fortuna. Una costurera vecina suya le demandaba una pensión vitalicia (que le fue reconocida por los tribunales dos años más tarde) por las lesiones que se le habían causado en agosto de 1821, cuando Schopenhauer la "invitó" a desalojar el vestíbulo de la casa, porque aguardaba la visita de su amante y no deseaba tener testigos del encuentro.

1830 Aparición de la versión latina de su tratado *Sobre la visión y los colores.*

1831 Merced a un sueño premonitorio del que deja constancia en uno de sus manuscritos, Schopenhauer abandona Berlín huyendo de la epidemia de cólera que acabaría con la vida de Hegel.

1832 Durante su estancia en Mannheim, realiza la traducción del *Oráculo manual* de Gracián, trabajo para el que no encontrará editor y sólo verá la luz póstumamente.

1833 Tras haber sopesado distintas posibilidades, fija su residencia definitiva en Frankfurt, donde vivirá el resto de su vida.

1836 Publica *Sobre la voluntad en la naturaleza.*

1838 Fallece su madre, que le había desheredado expresamente por tercera vez.

1839 La Real Academia Noruega de las Ciencias premia su ensayo *En torno a la libertad de la voluntad humana.*

1840 Su escrito *Acerca del fundamento de la moral* no resulta premiado por la Real Academia Danesa de las Ciencias, pese a ser el único presentado, a causa de su irrespetuosidad hacia los filósofos consagrados.

1841 Edita estos dos ensayos bajo el título de *Los dos problemas fundamentales de la ética.*

1844 Aparece la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación,* obra que se ha enriquecido sustancialmente con un segundo volumen de «Complementos».





1846 Segunda edición corregida de su tesis doctoral.

1849 Muere su hermana.

1851 Ven la luz los *Parerga y Paralipomena.*

1859 *El mundo como voluntad y representación* alcanza su tercera edición.

1860 Segunda edición de *Los dos problemas fundamentales de la ética.* La mañana del 21 de septiembre su ama de llaves lo encuentra reclinado en el brazo del sofá con un gesto apacible. Schopenhauer ha "despertado" del breve sueño de la vida.

ARTHUR SCHOPENHAUER

# METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

Versión castellana de

Roberto Rodríguez Aramayo

[239][2]

# METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES[1]

## CAPÍTULO 1

## SOBRE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA EN GENERAL

La parte primordial.
Filosofía práctica.
Carácter inteligible.
La virtud no se aprende[3].

La filosofía no puede sino interpretar y explicar lo dado, esa esencia del mundo que se manifiesta y se hace comprensible a cada cual *in concreto,* esto es, en tanto que sentimiento, a fin de explicar el conocimiento abstracto de la razón, tomando a éste siempre bajo el respecto de aquel punto de vista. En este orden de cosas, el comportamiento humano es lo que constituirá en lo sucesivo el objeto de nuestra consideración, descubriendo que su importancia no estriba en criterios meramente subjetivos y se fundamenta en razones objetivas. En dicho examen daré por supuesto el contenido de las lecciones anteriores, pues en ésta, al igual que en las materias precedentes, sólo cabe revelar un conocimiento que coimplique al conjunto de la filosofía.

[1] Este rótulo viene a corregir el de «Ética».

N.B. La presente versión castellana se ha realizado a partir del texto editado por Paul Deussen y Franz Mockrauer en *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke* (hrsg. von P. Deussen), R. Piper and Co. Verlag, Munich, 1923, vol. X, pp. 367-584; bzw. *Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß (philosophischen Vorlesungen).* Im Auftrage und unter Mitwirkung von Paul Deussen, zum ersten Mal vollständig herausgegeben von Franz Mockrauer. En 1985 se acomete una reimpresión auspiciada por Volker Spierling que, desafortunadamente, no rentabiliza todo el aparato crítico de la primera publicación: Arthur Schopenhauer, *Metaphysik der Sitten* (hrsg. und eingeleitet von V. Spierling), Piper, Munich/Zurich, 1985.

[2] Estos guarismos entre corchetes que se han ido intercalando a lo largo del texto corresponden a la numeración de los folios del manuscrito. La repetición de algunos números sirve para ubicar el inicio de las acotaciones al margen que se han incorporado al texto. Si el número se ve acompañado de una letra mayúscula, esto indica que la hoja en cuestión oficia como apéndice suplementario del folio correspondiente.

Schopenhauer registraba esta numeración en el borde superior de cada hoja, junto al pliegue resultante de doblar el folio en dos (razón por la cual cabe distinguir cuatro páginas en cada una de las hojas numeradas).

[3] Schopenhauer esboza aquí un pequeño esquema del contenido de la primera página del cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación.* Cfr. *Sämtliche Werke* (Nach der ersten, von Julius Frauendstädt besorgten Gesamtausgabe neu gearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Anastaltischer Neudruck der zweiten Auflage), F.A. Brockhaus, Wiesbaden, 1966; vol II, p. 319 (en lo sucesivo las referencias a esta obra, y más en concreto a esta edición, se limitarán a indicar el parágrafo y la página correspondientes a continuación de la sigla SW II).





### *Hechos de la conciencia moral; a modo de problema*

La significación ética del obrar es un hecho innegable. *(Ilustr.)* <Poseemos[4] una consciencia *(Bewußtseyn)* moral, una conciencia en sentido estricto *(Gewissen).* Pero dicha consciencia moral no ostenta en modo alguno la forma de un imperativo, de un dictado relativo a «lo que uno *debe* hacer y a lo que uno *debe* dejar de hacer»; tal fue el parecer de Kant, pese a que no lo probó, y desde Kant *todos* lo han repetido, por lo cómodo que resulta, aunque lo vengan a expresar de un modo ligeramente distinto (Ley moral). Sin embargo, nadie dará con semejante precepto, mandato o deber en el seno de nuestra consciencia. Lo único que cabe sostener como hecho de la consciencia moral es lo siguiente: si bien es verdad que somos *egoístas* por naturaleza y bajo su luz, esto es, a consecuencia de la mera razón, es decir, que sólo buscamos *nuestro* propio goce y beneficio, no resulta menos cierto el hecho, tan extraño como irrefutable, de que, cuando obtenemos nuestro goce o provecho *a costa de otro,* se entremezcla muy claramente con él cierta pesadumbre, cuya causa no acertamos a explicar de inmediato y que viene a amargar ese regocijo, siendo así que dicho malestar persiste incluso ~~después de~~ haberse agotado el goce o beneficio; y por el contrario, cuando los demás han cometido una arbitrariedad a costa de nuestro goce o provecho, se añade con toda claridad a nuestra pena un intenso júbilo y contento interior, del que no sabríamos dar razón y que, sin embargo, *persiste* aun después de que nuestra desgracia se haya visto resarcida de facto. Por otra parte, cuando vemos que un hombre propicia el goce y el provecho ajenos, teniéndolos por algo tan sagrado e inviolable como los suyos propios, experimentamos hacia él, de forma enteramente involuntaria, un sentimiento de aprecio; y viceversa, cuando vemos que alguien persigue ciegamente su goce y su beneficio, sin considerar para nada la existencia y los derechos de los demás, experimentamos un acendrado menosprecio hacia él, tanto mayor cuanto nuestros intereses puedan quedar a su merced. Estos son los únicos hechos relativos a la significación ética del obrar o de la conciencia moral; no existe, sin embargo, deber, precepto, imperativo categórico ni ley moral algunos.>

[4] Desde aquí y hasta el final del párrafo nos encontramos ante un texto añadido ulteriormente, fenómeno del que a partir de ahora se dejará constancia con un lacónico: «interpolación», señalando entre paréntesis la extensión de la misma. En orden a facilitar una mejor visualización de los mismos, estos pasajes quedarán demarcados por este signo < >.

*El propósito de mi ética*

Cuestiones a dilucidar; mi tema es el de sacar a colación los meros sentimientos, con objeto de esclarecer que:

— no existe ninguna doctrina del deber;
— ni un principio ético universal;
— así como tampoco un *deber* incondicionado[5].

De nuestro dictamen global se sigue que la voluntad no sólo es libre, sino también todopoderosa; de ella no se desprende únicamente nuestro actuar, sino también nuestro mundo; en función de cómo sea la voluntad, así se manifestará tanto el obrar como el mundo de cada cual; ambos forman parte de su autoconocimiento, al hallarse determinados por la voluntad. Pues nada existe al margen de la voluntad y son ella misma; sólo la voluntad es genuinamente autónoma, siendo heterónomo cualquier otro aspecto. Nuestro empeño puede ceñirse al intento de dilucidar y esclarecer el comportamiento del hombre, cuya expresión vital es tan diversa y se traduce en máximas contrapuestas, con arreglo a su naturaleza más profunda y su contenido más sustantivo, entroncándolo con los considerandos realizados hasta el momento, destinados a explicar el resto de los fenómenos del mundo y a convertir su esencia íntima en un claro conocimiento abstracto. Nuestra filosofía mantendrá en este punto la misma *inmanencia* que ha venido defendiendo a lo largo de toda la reflexión hecha hasta ahora.

No vamos a utilizar las formas del fenómeno (el principio de razón) para sobrevolar por encima de éste (que es quien dota de significado a aquéllas) y aterrizar en el campo de las hueras ficciones. Sino que vamos a permanecer en el fácilmente perceptible mundo real, allí donde reside tanto la materia como los límites de nuestra meditación y cuya complejidad desborda la más honda investigación del espíritu humano. Así pues, el mundo real resultará tan poco permeable a nuestra consideración ética como a las anteriores...[6].

[240] Filosofía histórica y auténtica filosofía[7].

[5] Cfr. SW II, § 53, pp. 320 ss.: «Tampoco hemos de hablar de un "deber incondicionado" porque éste, como digo en el Apéndice, encierra una contradicción... Es una contradicción palpable decir que la voluntad es libre y prescribirle luego leyes con arreglo a las cuales ha de querer: "¡Deber querer!" Un *sideroxilon* (hierro de madera)» (Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, versión castellana de E. Ovejero y Mauri, Aguilar, Madrid, 1928, p. 302). «Así viene al mundo el imperativo categórico para empuñar militarmente las riendas del gobierno con su deber incondicionado. Un cetro de hierro, hecho de madera. Pues en el concepto del deber hay una esencial referencia a los castigos y las recompensas como condición necesaria y no se puede separar de él sin suprimirle y quitarle toda su significación; de ahí que un deber incondicionado es una *contradictio in adjecto*» (Cfr. SW II, 620; ed. cast. cit., p. 554).

[6] Cfr. SW II, § 53, p. 321: «El objeto y límite de nuestro conocimiento lo habrá de constituir el mundo real del conocimiento, en el cual vivimos y que vive en nosotros, y su contenido es tan rico que no podría agotarlo el más profundo estudio de que es capaz el espíritu humano» (cfr. ed. cast. cit., p. 303).

[7] Cfr. SW II, § 53, p. 322: «... está muy lejos de poseer un conocimiento filosófico del mundo el que cree poder conocer su esencia históricamente, por bien que se disfrace este conocimiento. Pues todas estas filosofías históricas toman el tiempo, como si Kant no hubiera existido, por una determinación de la cosa en sí, y se detienen en lo que Kant llamó el fenómeno en oposición a la cosa en sí, y Platón lo que deviene y nunca es, en oposición a lo que siempre es y nunca deviene, o finalmente lo que los indos llamaron el velo de Maya» (cfr. ed. cast. cit., p. 304).

# CAPÍTULO 2

# ACERCA DE NUESTRA RELACIÓN CON LA MUERTE

## *La vida como algo consustancial a la voluntad*

En base a todo lo anterior ya nos es conocido que cuanto acontece en el mundo lo hace como representación de la voluntad, viniendo a constituir su espejo, en el cual ella se reconoce a sí misma con grados progresivos de claridad y perfección de los que el hombre supone el mayor. Mas la esencia del hombre alcanza su expresión más perfecta a través de la continua serie de sus acciones, cuya plena conexión se ve posibilitada por la razón y ello permite apreciar el conjunto *in abstracto.*

La voluntad, considerada en sí misma de un modo puro, es acognoscitiva, no constituyendo sino una pulsión ciega e irresistible; así se manifiesta todavía en la naturaleza inorgánica y en la meramente vegetal, cuyas leyes rigen también la parte vegetativa de nuestra propia vida. Sólo cuando el mundo desplegado a su servicio añade la representación, alcanza ella misma el conocimiento de su querer y de lo que sea aquello que quiere; ya que esto no puede ser nada al margen de este mundo, de la vida tal como se manifiesta. Por ello decimos que el mundo fenoménico supone su espejo, su objetivación. Cuanto quiere la voluntad siempre es vida, dado que ella misma no supone sino la presentación de ese querer de cara a la representación; en este sentido, no deja de ser una y la misma cosa, un mero pleonasmo, el hablar de «voluntad de vivir», en lugar de decir sin más «voluntad». Ahora bien, la voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo sustancial del mundo; la vida constituye el mundo visible, la manifestación y no pasa de ser el espejo de la voluntad, si bien constituya para ella un compañero tan inseparable como la sombra para el cuerpo, de suerte que, allí donde haya voluntad, habrá también vida, mundo existente. A la voluntad de vivir le resulta cierta la vida.

## *Vida y muerte*

De ahí que, en tanto estemos colmados de voluntad de vivir, no hayamos de preocuparnos por nuestro existir, ni tampoco ante el panorama de la muerte. Ciertamente, vemos nacer y morir al individuo;





pero el individuo sólo es manifestación, un mero fenómeno dentro del principio de razón, en base al confuso conocimiento del *principium individuationis.* En este orden de cosas, el individuo cobra su vida como una especie de regalo, saliendo de la nada y volviendo a ella, al sufrir la pérdida de dicho regalo mediante la muerte. Sin embargo, si consideramos la vida filosóficamente, esto es, conforme a sus ideas, descubriremos que ni la voluntad, la cosa en sí de todos los fenómenos, ni el sujeto del conocimiento, el espectador de dichos fenómenos, se ven afectados en modo alguno por el nacimiento y la muerte. Nacimiento y muerte corresponden a la manifestación de la voluntad y, por tanto, a la vida. A la voluntad le es esencial presentarse en individuos, que nacen y mueren, en cuanto efímeras manifestaciones bajo la forma del tiempo de algo que en sí no conoce tiempo alguno, aunque sí deba presentarse en [241] la forma mencionada, a fin de objetivar su propio ser. Nacimiento y muerte pertenecen de igual modo a la vida y mantienen el equilibrio en cuanto condiciones mutuas la una de la otra. (Polos de las manifestaciones vitales.)

Siva[8], Linga[9].

Sarcófago de los antiguos[10].

El fin, puesto de manifiesto con la mayor intensidad por la deplorada muerte del individuo, es el de aludir a la vida inmortal de la Naturaleza y, aun al margen de un conocimiento abstracto, dar a entender que la Naturaleza entera es manifestación, al tiempo que consumación, de la voluntad de vivir. La forma de dicha manifestación es el tiempo, el espacio y la causalidad, así como en base a ella la individuación, lo cual conlleva que el individuo haya de nacer y morir, afectando ello a la

[8] El tercero de los grandes dioses que componen la Trimurti o trinidad hindú. Su misión especial era la destrucción del universo, mientras que la creación y conservación del mismo incumben, respectivamente, a Brahma y Visnú; pese a ello, tiene también por símbolo el *linga* u órgano masculino de la reproducción y, a veces, también el *yoni*, órgano femenino de la misma.

[9] En el sistema religioso de los indios equivale al falo o miembro viril, y representaba el símbolo con el cual era generalmente adorado el dios Siva. Al igual que todos los cultos fálicos, el del linga significaba la exaltación de las fuerzas generadoras y reproductivas de la Naturaleza, la acción de la energía misteriosa de las potencias vitales sobre todo lo existente, manifestada en el florecimiento de la primavera y en la nueva savia que se extiende por todo el universo al ponerse en contacto con el sol resucitado que surge esplendoroso en los días primaverales después de la muerte aparente del invierno.

[10] Cfr. SW II, § 54, p. 324: "Los griegos y los romanos cubrían sus costosas sepulturas con adornos representando fiestas, danzas, bodas, cacerías, luchas de animales, bacanales, es decir, las escenas más animadas de la vida representadas, no sólo bajo la forma de estas escenas, sino también en grupos voluptuosos y hasta en el ayuntamiento de sátiros y cabras" (cfr. ed. cast. cit. p. 306).

voluntad de vivir en tan escasa medida como el conjunto de la Naturaleza se ve importunada por la muerte de un individuo. Puesto que el individuo supone, por decirlo así, una suerte de ejemplo o espécimen de la manifestación de la voluntad de vivir. Por ello la Naturaleza no se halla comprometida con el individuo, sino tan sólo con la especie; en ella concentra todos sus desvelos con ahínco, cuidándose de ella mediante un prodigioso excedente de gérmenes (*ilustr.*) y el gran poder del impulso de fecundación. En cambio, el individuo carece de valor para la Naturaleza, ni tampoco puede tenerlo allí donde el reino de la Naturaleza supone un tiempo y un espacio infinitos, dándose en ellos un número indeterminado de individuos. De ahí que la Naturaleza se muestre dispuesta a desamparar al individuo y por ello se vea expuesto a perecer de mil maneras diferentes en función de casualidades fútiles, hallándose prefijada desde un principio su desaparición; queda convertido en un guiño por la propia Naturaleza en aras del mantenimiento de la especie. De este modo enteramente ingenuo viene a expresar la Naturaleza misma una gran verdad: la de que únicamente las ideas poseen realidad, es decir, que son ellas, y no los individuos, quienes constituyen la perfecta objetivación de la voluntad. En este orden de cosas, el hombre es la Naturaleza misma y, ciertamente, en el grado más alto de su autoconciencia; pero la Naturaleza no es sino la voluntad de vivir objetivada y por ello puede el hombre, una vez que ha adoptado ese punto de vista y se instala en él, hallar consuelo respecto a su muerte y a la de sus amigos al volver sus ojos hacia la vida inmortal de la Naturaleza. Cuando en los antiguos sarcófagos se representaba a Siva con Linga, lo que se pretendía con estas imágenes de apasionada vitalidad era hacer evocar al afligido espectador el *Natura non contristatur*[11].

Por lo tanto, hemos de contemplar la procreación y la muerte como algo propio de la vida y consustancial a esta manifestación de la voluntad; y de ello resulta también que ambas se presentan únicamente como los más altos exponentes de todo aquello cuanto integra la vida. No se trata sino de un continuo cambio de la materia que tiene lugar bajo una forma tenazmente constante [242]; y esto se traduce en el carácter efímero de los individuos dentro del carácter imperecedero de la especie. La continua nutrición y reproducción no suponen sino distintos grados de la generación, así como la continua excreción lo es de la muerte.

*En plantas y animales*

La primera se patentiza del modo más claro y sencillo en el mundo

[11] La Naturaleza no se entristece.





de las plantas. Ésta se cifra en la continua repetición del mismo impulso, de su fibra más simple, que se agrupa en hojas y ramas; se trata de un agregado sistemático de plantas de la misma naturaleza que se coimplican mutuamente y cuya constante regeneración supone su único impulso; aun cuando un árbol no porte flor alguna, siguen operando los mecanismos de procreación y reproducción; cada rama que germina en el lugar de otra cortada constituye el retoño de una nueva planta en vías de crecimiento, por lo que también puede ser podada e injertada en la tierra, donde se yergue enteramente como una nueva planta. A fin de satisfacer más cabal, rápida y versátilmente este instinto de reproducción, la planta remonta la jerarquía de las metamorfosis hasta adoptar finalmente la forma de flor y de fruto, ese compendio de su aspiración y existencia, en donde ahora alcanza por el camino más corto aquello que constituye su única meta, consiguiendo a partir de entonces de un solo plumazo multiplicar por millares lo que hasta ese momento realizaba pormenorizadamente: la repetición de sí misma. En este sentido, su tendencia a cobrar la forma de fruto es comparable a la del manuscrito por llegar a la imprenta.

Es obvio que otro tanto sucede en el reino animal. El proceso nutritivo supone una reproducción lenta y continuada, mientras que el proceso reproductivo constituye una nutrición altamente potenciada; la reproducción, al segregar su producto, que representa un nuevo individuo emancipado de sus antecesores, no se interesa por el desgaste del individuo que genera, sino por el hecho de que se dé paso a una vida de refresco. El íntimo placer del goce de vivir tiene su origen en la vegetación y reproducción constantes, en el incremento continuo a través de la asimilación. Puesto que la procreación constituye la más alta potencia de la reproducción, el placer anejo que le acompaña supone asimismo la máxima potencia del íntimo placer suscitado por aquel gozo vital. Por otra parte, la *excreción*, la continua eliminación de la materia constituye lo mismo que, en su más alta potencia, la *muerte*, esto es, lo contrario de la procreación. Y, al igual que nos hallamos satisfechos por conservar en todo momento nuestra forma sin compungirnos a causa de la materia eliminada, habríamos de adoptar esa misma actitud, cuando la muerte acomete a mayor escala y sobre el conjunto, lo que cotidianamente y de hora en hora acontece con la excreción a nivel del individuo; si nos mostramos indiferentes en un caso, no tendríamos por qué lamentarnos en el otro. Bajo esta óptica resultaría tan absurdo prolongar la duración de la propia individualidad, que se ve sustituida por otros individuos, como la permanencia de los residuos del propio cuerpo, cuya materia está siendo continuamente reemplazada por otra. Consistiendo la vida en la continua eliminación de materia y en la constante asimilación de nueva materia, resulta

contradictorio pretender vivir conservando permanentemente la misma materia. Esta contradicción se vuelve de mayor calibre al albergar la pretensión de que la propia individualidad haya de permanecer por siempre, cuando es la procreación quien vela por el mantenimiento de la forma. Por eso resulta tan disparatado embalsamar cadáveres, como lo sería conservar primorosamente sus deyecciones. El cadáver es un nuevo excremento de esa forma humana que permanece constante.

*La extinción de la consciencia*

Por lo que atañe a la *consciencia individual* ligada al cuerpo de cada cual, ésta se ve completamente interrumpida cotidianamente por mor del sueño. El sueño profundo no se distingue en absoluto de la muerte (para la que a menudo suele ser un tránsito) en cuanto a su duración actual, sino sólo por lo que respecta al futuro, es decir, tomando en consideración al despertar. [243] La muerte es un sueño en el cual queda olvidada la individualidad; todo lo demás sí despierta o, por mejor decir, permanece en vigilia.

[243 A] Si hemos captado bien el axioma de la metafísica de la naturaleza, a saber, que la cosa en sí, tanto en el hombre como en cualquier fenómeno, es la voluntad, la cual constituye la raíz de todo ser y la cosa en sí propiamente dicha, suponiendo por contra la *representación* en general su mera imagen y, por consiguiente, algo añadido, totalmente secundario y exterior, un mero *fenómeno*, que lo es de la voluntad; de ahí podremos reconocer *a priori* y caer perfectamente en la cuenta de que el ser en sí del hombre sale incólume de la muerte, algo que acontece en el tiempo y corresponde por tanto al mero ámbito de lo fenoménico, a pesar de que la *consciencia* desaparezca con la muerte. Pues la consciencia tiene su ser en la representación; no es sino la *intuición* de lo actual y el *recuerdo* de lo pasado enhebrados, cual al espacio, al cuerpo del individuo que se manifiesta; pues todo esto sólo tiene lugar en cuanto fenómeno. Ahora bien, en cuanto la representación se cifra en el mero fenómeno, nada tiene que ver con la cosa en sí, que no se ve afectada por el cambio de los fenómenos; pues esta cosa en sí, la voluntad, se ve aniquilada por la muerte en tan escasa medida como tiene su origen en el nacimiento; este ser en sí no se rige por la consciencia y no puede atesorar *recuerdo* alguno relativo a la vida individual.

El individuo humano resulta de la adición de un cierto grado de conocimiento a la voluntad, que es el ser en sí, lo radical de ese fenómeno; de modo parecido a como la incidencia de un haz luminoso en





un cuerpo hace de éste un fenómeno visible. Ahora bien, habida cuenta de que la consciencia individual sólo se origina merced a la conjunción de dos elementos heterogéneos, ¿cómo habría de subsistir tras su disociación?

*Observación marginal.* El hecho de que el individuo tenga su origen en la convergencia de dos elementos completamente distintos, cuales son la voluntad y el entendimiento, es análogo al de que el fenómeno sea producido por dos individuos, los progenitores. En la procreación el padre proporciona la base material, lo radical del nuevo fenómeno, en tanto que la madre aporta únicamente el receptáculo, la forma. De la analogía podría concluirse que la voluntad del nuevo individuo procede de la voluntad del padre y su entendimiento del de la madre. A mi modo de ver, tanto la propia experiencia como la historia vienen a dar testimonio de ello; cuando menos esa es la corroboración que yo he encontrado hasta la fecha, a saber, que la vertiente moral del ser humano se hereda del padre, mientras que la intelectual procede de la madre. V.g.: la mujer de Eduardo de Inglaterra, hija de Felipe el Hermoso. Felipe y Alejandro el Conquistador. Pero *pater semper incertus*[12]. La madre de Goethe, la de Kant. Cada uno recuerda a su propio padre. Se suele hablar de la donosura o el salero maternos, pero no se piensa en el padre al referirse a este tipo de cosas[13]. Y por contra, suele decirse: «tiene el corazón de su padre». Hasta los dichos populares hacen este distingo entre cabeza y corazón[14]. Pero todo es una simple hipótesis.

[12] El padre siempre es incierto.

[13] En alemán «salero» queda expresado por el término *Mutter-witz*, lo que da pie a Schopenhauer para preguntarse por qué no se dice, sin embargo, *Vater-witz*.

[14] Schopenhauer nos remite aquí a la página 36 de su *Foliant*, uno de los diversos manuscritos en que iba escribiendo sus reflexiones. El que aquí nos ocupa, el denominado *Foliant I*, fue redactado entre enero de 1821 y mayo de 1822. Salvo indicación en contrario, nuestras referencias a los manuscritos se guiarán por esta edición: Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß* (hrsg. von Arthur Hübscher), im Verlag von Waldemar Kramer, Frankfurt am Main, 1966/1975 (5 vols.), centrándose más concretamente en su tercer volumen, donde se recogen los así llamados «Manuscritos berlineses», que fueran redactados entre 1818 y 1830. El interés de consignar estos textos estriba sobre todo en que, al dejar constancia de su fecha, podrían resultar útiles a la hora de intentar reconstruir el calendario de la elaboración del manuscrito de nuestras Lecciones sobre moral. El texto aludido en esta ocasión dice así: «¡Cuán certeras y significativas resultan las expresiones cotidianas de *cabeza* y *corazón*! (Hegel las reprueba en su Enciclopedia.) Están presentes en todas las lenguas. También los romanos las utilizaban en su consabido sentido metafórico. *Nec cor nec caput habet*, dice Séneca del césar Claudio (*Ludus de morti Claudii Caesaris*, cap. 8). El corazón denota siempre a la *voluntad* y a todo cuanto le concierne, como el deseo, las pasiones, la alegría, el dolor, la bondad, la maldad o el φιλον ἦτορ de Homero; todas ellas son cosas que le salen a uno del corazón...; con razón es elegido el corazón, ese *primum mobile* de la vida animal, para describir a *la voluntad*, la cual constituye lo más radical, esencial y originario del ser humano. Por contra, la *cabeza*

Entre los animales[15] la madre proporciona a los bastardos el tamaño y el padre la configuración.

[243] <La[16] incongruencia de la pretensión de que la consciencia individual no haya de quedar interrumpida por la muerte, se pone de relieve al observar a un *sonámbulo* bajo el efecto de la hipnosis; sobre el papel éste presenta dos consciencias de las que nada saben la una de la otra, pero que cuentan con su propio discurso mental; una vez despierta, la persona en cuestión no recuerda nada de lo que ha dicho o hecho durante el sueño hipnótico y, con frecuencia, «el durmiente» no conoce mucho más respecto de su *alter ego.* Una sonámbula se convirtió mientras duró el sueño en una inmigrante francesa que a duras penas era capaz de expresarse en alemán. Durante el tiempo que prevalece una consciencia no hay lugar para la otra. A menudo, el sonámbulo, al cruzar el umbral del trance hipnótico, retoma el hilo discursivo allí donde se interrumpió en la sesión anterior. ¡Qué no sucederá con la muerte, al convertirse el hombre en ceniza! Pero con todo, hemos de darnos cuenta de que la *procreación y la muerte* son algo indiferente para nosotros, un mero fenómeno que no afecta para nada a nuestro ser auténtico, razón por la cual no hemos de temer en modo alguno a la muerte como nuestra anulación: sino que, si la vida nos es grata, no puede rehuirnos.>

## *La forma presente de la realidad*

Ante todo hemos de reconocer con claridad que la forma del *fenómeno de la voluntad* y, por ende, de la *vida* o de la *realidad,* sólo es propiamente el presente, no el futuro o el pasado. Estos sólo existen en el concepto, en la conexión del conocimiento sujeto al principio de razón. Nadie ha vivido en el pasado ni nadie vivirá nunca en el porvenir; tan sólo el *presente* constituye la forma de toda vida, pero es tam-

describe la *representación,* el *conocimiento* y todo cuanto a éste compete...; la cabeza no es el centro, sino la suprema eflorescencia del cuerpo. Cuerpo y corazón constituyen el hombre todo, como voluntad y representación» (*Foliant I,* pp. 36-37; fechado en 1821).

[15] Schopenhauer anota al margen: «Ver *Foliant,* p. 95»; cfr. *Der handschriftliche Nachlaß* (ed. cit.), vol. III, p. 104: «Sólo un tipo de conocimiento es *mediato,* el abstracto; nos referimos a esa mera sombra del conocimiento que supone el concepto. Si las *intuiciones* fueran *mediatas,* se daría una comunicación que recompensaría cualquier esfuerzo. Al fin y a la postre cada uno debe permanecer dentro de su pellejo y de su cráneo, sin que nadie pueda auxiliar al otro» (este fragmento data de 1821).

[16] Interpolación (hasta el comienzo del próximo epígrafe).





bién su incuestionable patrimonio[17], que nadie puede arrebatarle. La vida es a la voluntad algo tan cierto y seguro como el presente a la vida. Ciertamente, cuando nos ponemos a pensar en los milenios transcurridos, en los millones de seres humanos que vivieron en ellos, nos preguntamos: «¿dónde fueron?, ¿qué ha sido de ellos?». Pero limitémonos a evocar el pasado de nuestra propia vida y a revivirlo en el escenario de la fantasía, y preguntemos igualmente: «¿qué fue de todo aquello?, ¿dónde ha ido a parar?». Pues todo ello corrió la misma suerte que la vida de nuestros antecesores. O acaso hemos de creer que el pasado, al quedar saldado con la muerte, recibe una nueva existencia. Nuestro propio pasado, incluso el más cercano, ayer mismo, no es ya sino un vano sueño de la fantasía; e igual ocurre con el pasado de todos aquellos predecesores. ¿Qué fue? ¿Qué es? El presente[18], y en el presente la vida y la existencia, que son el espejo de la voluntad y su reflejo. La voluntad es la cosa en sí, y el tiempo sólo está ahí en lo que atañe a su fenómeno, de modo que su transcurso no le afecta para nada. Quien todavía no haya reconocido esto, habrá de añadir a las anteriores cuestiones relativas al destino de nuestros predecesores la siguiente pregunta: ¿por qué soy *ahora* y no he *pasado* ya? ¿Cuál es la prerrogativa concedida a mi insignificante yo, para existir en el único presente realmente efectivo, mientras tantos millones de seres humanos, entre los que se cuentan los grandes héroes y sabios de la antigüedad han desaparecido en la noche de los tiempos y han quedado reducidos a la nada?; ¿de dónde proviene el inestimable privilegio de existir realmente justo *Ahora*? ¿Por qué no he fallecido *yo* también ya hace largo tiempo, como aquéllos? O, por expresarlo de un modo algo más extravagante: ¿por qué mi Ahora es justo ahora y no lo ha sido alguna vez con anterioridad? Lo curioso es que, al cuestionarse esto, está considerando su existencia y su tiempo como independientes la una del otro, si bien aquélla queda encuadrada en éste. Bien mirado admite dos «ahoras», de los que uno pertenece al sujeto y el otro al objeto, asombrándose de que una feliz coincidencia les haga converger. En realidad el presente es

[17] Schopenhauer se remite aquí a la pág. 71 de su manuscrito conocido como *Reisebuch* (Diario de viaje). En el lugar indicado cabe leer lo siguiente: «Como tan sólo el *presente* colma el tiempo real, ahí es donde se concentra nuestra total existencia efectiva, a la que sirve de límite; así las cosas, más valdría dispensarle continuamente un risueño recibimiento, disfrutándolo con la clara conciencia de que, en cuanto tal, el presente nos libera de los dolores inmediatos y los hace tolerables, en lugar de encararlo con ese rostro malhumorado que afronta las esperanzas malogradas del pasado o las cuitas del porvenir» (cfr. *Der handschriftliche Nachlaß,* ed. cit., p. 24). Este fragmento data de 1820.

[18] Esta frase viene a corregir esta otra: «La voluntad, cuyo espejo es la vida y el conocimiento de la libertad, que la refleja nítidamente en ese espejo.»

el punto de contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto, quien en lo relativo a la forma nada tiene que ver con ninguna de las configuraciones del principio de razón, ya que el principio de razón sólo constituye la forma del objeto, y no la del sujeto. Ahora bien, todo es objeto de la voluntad en cuanto haya llegado a ser representación, siendo el sujeto el correlato necesario de todo objeto; sólo hay objetos reales en el *presente.* Pasado y futuro sólo existen en el plano conceptual y no contienen sino meras ensoñaciones fantasmagóricas, por lo que el presente es la forma esencial de la manifestación de la voluntad e inseparable de ésta. <La[19] forma de la existencia, esto es, el modo en que se manifiesta la voluntad es un ilimitado e inalterable presente.> El *tiempo* se reduce a pasado y futuro. Podemos comparar el tiempo con un círculo que girara sin fin; la mitad que desciende continuamente sería el pasado y aquella en ascenso el futuro [244], mientras que el punto superior indiviso en contacto con la tangente sería el *presente* inextenso; así como la tangente no participa en la rotación, tampoco lo hace el presente, el punto de contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto, que no tiene forma alguna, dado que no pertenece al ámbito de lo cognoscible, sino que supone la condición de todo conocimiento. También podemos imaginarnos al tiempo como un impetuoso e incesante torrente que se rompe contra la roca del presente sin arrastrarla consigo. La voluntad en cuanto cosa en sí se halla sometida al principio de razón en tan escasa medida como lo está el sujeto del conocimiento que, después de todo, no deja de ser ella misma o su manifestación; y tal como a la voluntad le corresponde a ciencia cierta su propia manifestación, la vida, asimismo el presente constituye la única forma de la vida real. Por eso no hemos de preguntarnos por el pasado anterior a la vida ni por el futuro posterior a la muerte, ya que no hay respuesta para ello; antes bien habremos de reconocer que la única formal en donde se manifiesta la voluntad es el *presente.* Ya los escolásticos enseñaron que la eternidad (esto es, la forma en la que la cosa en sí constituye su forma misma en cuanto manifestación en el tiempo) no es una *temporis sine fine successio,* sino un *Nunc stans*; de ahí el *idem nobis nunc esse, quod erat Nunc Adamo: i.e. inter Nunc et Tunc nullan esse differentiam*[20]. Por consiguiente, únicamente el presente constituye la forma de la manifestación de la voluntad: de ahí que aquél no pueda

[19] Interpolación (hasta el primer punto y seguido).

[20] «Los escolásticos enseñaron que la eternidad no es una sucesión temporal sin término (o comienzo), sino un continuo ahora, esto es, que nuestro ahora es el mismo que fue para Adán, es decir, que entre este ahora y el de entonces no existe ninguna diferencia» (cfr. Hobbes, *Leviatán*, cap. 46; *opera latina*, Londres, 1841; vol. III, p. 500).





rehuir ésta ni tampoco lo contrario, es decir, que la segunda sea capaz de evadirse del primero. O lo que viene a ser lo mismo: aquel a quien contente la vida tal como es, quien quiere y asiente a todas sus manifestaciones, puede considerarla con toda confianza como sin término y desterrar cualquier miedo a la muerte como una suerte de espejismo en el que se originaría tan disparatado temor, el espejismo de poder verse privado del presente, de que pudiera darse un presente sin él o un tiempo sin presente alguno. Este espejismo que subyace al miedo a la muerte constituye, con relación al tiempo, lo mismo que supone, en lo tocante al espacio, aquella otra fantasía merced a la cual el sitio que uno ocupa en la esfera terrestre sería el superior y todo lo demás quedaría por debajo; de forma parecida vincula cada cual el presente a su individualidad y cree (en tanto que teme a la muerte) que con ésta se extingue todo presente; el pasado y el futuro quedan desamparados sin el presente. Al igual que por doquier de la esfera terrestre es arriba, la forma de toda vida viene dada por el *presente*; y temer a la muerte porque nos arrebate el presente no es mucho más juicioso que temer deslizarnos hacia abajo por toda la esfera terrestre desde la altura donde ahora nos hallamos felizmente instalados. La objetivación de la voluntad es la forma esencial del presente; éste corta en cuanto punto inextenso las dos vertientes del tiempo infinito y permanece sin experimentar cambio alguno, como ese sol que arde sin cesar en un mediodía eterno desprovisto del refrescante atardecer, mientras sólo en apariencia se sumerge en el seno de la noche; de ahí que, cuando un hombre teme a la muerte como su aniquilamiento, esto equivale a imaginar al sol [245] temiendo sumergirse en la noche eterna por ver llegar el atardecer. Pongámonos ahora en el caso contrario; cuando un hombre agobiado por las penas de la vida y, aun cuando la afirme en su conjunto, no puede seguir soportándola por detestar sus angustias y, en concreto, la pésima suerte que le ha correspondido; no le cabe esperar poder librarse de sus penalidades a través de la muerte y ver en el suicidio un remedio para sus males; no se trata sino de una falsa ilusión con la que el tenebroso Orco[21] le señala un remanso de paz. La tierra gira entre el día y la noche; el individuo muere; pero el sol brilla sin cesar en un eterno mediodía; a la voluntad de vivir le corresponde la vida con total certeza y la forma de la vida es el presente sin término; no importa que los individuos, manifestaciones de la idea, aparezcan y desaparezcan en el tiempo cual efímeros sueños. El suicidio se nos presenta, pues, como un acto estéril y necio por lo tanto; ulteriormente trabaremos conocimiento con otras facetas suyas aún menos favorecidas.

[21] Deidad infernal romana de los muertos y de la muerte. En la mitologia griega el Orco era el lugar donde moraban las almas de los muertos.

Por mucho que cambien los dogmas y yerre nuestro saber, este sentimiento no deja de revestir certeza, puesto que la naturaleza nunca queda desorientada, sino que prosigue certeramente su camino por esa senda tan expedita y que cualquiera es capaz de comprender.

Cada ser se halla por entero dentro de la naturaleza y ésta en cada una de las cosas. La naturaleza tiene su centro en todos y cada uno de los animales; en virtud de la naturaleza han encontrado éstos su camino cierto hacia la existencia y ella les mostrará la salida. Entretanto el animal no padece temor alguno por su extinción y vive completamente despreocupado, sostenido por la consciencia de que él es la naturaleza misma y por ello inmortal, al igual que ella. Sólo el hombre alberga en su interior la certidumbre de la muerte merced a conceptos abstractos. Pero lo más curioso es que dicha certidumbre no le asola en todo momento y sólo sabe angustiarle bajo circunstancias muy determinadas en las que algo se lo recuerda a su fantasía. Contra la poderosa voz de la naturaleza bien poco puede hacer la reflexión. También en él, como en el animal que no piensa, prevalece la persistente voz de esa consciencia interior de que él es la naturaleza, el mundo mismo; y de ahí nace aquella seguridad en la existencia que permite conjurar el desasosiego del hombre ante el pensamiento de una muerte cierta y no lejana; por contra, cada hombre vive como si fuera a hacerlo eternamente, hasta el punto de dar la impresión de que nadie posee en realidad un auténtico convencimiento respecto a la certidumbre de su muerte, ya que de lo contrario todos nosotros nos hallaríamos próximos al estado anímico de un reo condenado a muerte; la tesis de que cada uno de nosotros debe morir subyace en nuestro interior *in abstracto* y de una forma teórica, pero la dejamos a un lado, como hacemos con tantas otras verdades que son tales en el plano teórico pero no resultan aplicables a la praxis. Se puede intentar dar una explicación psicológica basada en la costumbre y darse uno por contento con respecto a lo inevitable; pero eso no resulta suficiente y ello por esa profunda razón que he apuntado. Esa consciencia de que cada uno porta dentro de sí la fuente de toda existencia y constituye por sí mismo el núcleo esencial de la naturaleza supone al mismo tiempo el punto de partida de la variada gama de dogmas que sostienen la persistencia del individuo tras la muerte; este tipo de dogmas se han ido dando a lo largo de todas las épocas entre casi todos los pueblos y siguen manteniendo su vigencia, y ello pese a que las pruebas esgrimidas en su favor siempre fueron harto deficientes, mientras lo contrario no precisa de demostración alguna al quedar testimoniado por los hechos; confiar en estos hechos queda





exigido por esa confianza absoluta, que cada cual ha de albergar dentro de sí, en que la naturaleza no miente ni tampoco se equivoca nunca, sino que muestra franca e ingenuamente cuanto es y cuanto hace; si, con todo, caemos en el error, es porque nosotros mismos lo oscurecemos mediante ilusiones destinadas a proporcionar la interpretación más adecuada para nuestras estrechas miras.

A estas alturas ya hemos cobrado clara consciencia de que únicamente la manifestación de la voluntad cuenta con un principio y con un término temporal, mientras que por el contrario la voluntad como cosa en sí no se ve afectada ni por lo uno ni por lo otro, [246] así como tampoco el correlato de todo objeto, esto es, el sujeto cognoscente, no el conocido, y que, por lo tanto, a la voluntad de vivir siempre le corresponde una vida cierta, algo que, desde luego, no cabe identificar con aquellos dogmas relativos a la inmortalidad del individuo. Pues con la voluntad como cosa en sí (al igual que con el sujeto puro del conocimiento, el ojo eterno del mundo) se compadece tan poco la persistencia como la consunción; pues éstas sólo tienen lugar en el tiempo y aquélla no está enclavada en el tiempo. De ahí que cuando el individuo (esa manifestación particular de la voluntad alumbrada por el sujeto del conocimiento)[22] en virtud de su egoísmo alberga el deseo de mantenerse por un tiempo infinito, no cabe prometerle a nuestro modo de ver mayor consuelo o satisfacción al que pueda darse para garantizar la permanencia del resto del mundo tras su muerte; pues ésta es la expresión del mismo parecer, sólo que aludiendo a la temporalidad en términos objetivos. En efecto, cada uno sólo es efímero en cuanto individuo, mientras que como cosa en sí está fuera del tiempo y, por lo tanto, no tiene término. Pero también sólo en cuanto fenómeno se distingue de las demás cosas del mundo, como cosa en sí que manifiesta la voluntad en todo. El no verse afectado por la muerte sólo le corresponde como cosa en sí, pero viene a coincidir en cuanto fenómeno con la duración del resto del mundo externo (Queda suprimida la observación sacada del Veda[23].) De ahí que con respecto a la muerte invadan al sentimiento dos perspectivas bien distintas; la mayor parte del tiempo nos mostramos indiferentes ante la muerte, pero en determinados momentos nos estremecemos con su pensamien-

[22] El contenido del paréntesis ha sido tachado a lápiz. Esto parece indicar un margen de discrecionalidad para prescindir, o no, durante la exposición del pasaje así marcado.

[23] Cfr. SW II, § 54, p. 333, nota 390: «En el Veda este pensamiento se expresa diciendo que cuando un hombre muere, su facultad de ver se confunde con el sol, su olfato con la tierra, su gusto con el agua, su oído con el aire, su voz con el fuego, etc.» (cfr. ed. cast. cit., p. 313).

to; y ello, tras haber ajustado nuestro conocimiento a la vida y reconocer dentro de nosotros su base, la infinitud, que es la forma de la manifestación de la vida. Tan ambivalente como es nuestro ser, a saber, cosa en sí, por un lado, y manifestación, por el otro; así de ambivalente resulta también nuestro parecer sobre la muerte. Esta consciencia interna y meramente sentida, que acabamos de elevar a la categoría de evidencia, impide ciertamente —como ya se ha dicho— que el pensamiento de la muerte nos envenene la vida, sino que dicha consciencia está a la base de ese luchar por la vida que hace mantenerse en pie a todo ser vivo y le permite continuar viviendo alegre, como si no existiera la muerte, mientras clave su mirada en la vida y se acomode a ella; mas esa consciencia, por el contrario, no es capaz de impedir que, cuando la muerte aborda en concreto al individuo —ya sea en la realidad o meramente en el ámbito de su fantasía— y éste fija la vista en ella, se sienta conmocionado por el miedo a la muerte y trate a toda costa de ponerse a salvo[24]. En tanto que su conocimiento se ajusta a la vida como tal, también reconoce en ésta la inmortalidad y a sí mismo como el ser intrínseco a esa vida, pero al presentarse la muerte ante sus ojos, también reconoce en ésta lo que es, a saber, el fin cronológico de esa manifestación individuo-temporal que es él mismo. De ahí que todo ser vivo tema necesariamente a la muerte. <*Nullum*[25] *animal ad vitam prodit, sine metu mortis*[26]. Este miedo natural hacia la muerte supone únicamente el reverso de la voluntad de vivir. Todo ser vivo no es sino esta misma voluntad en una objetivación individual y ese su ser, la voluntad de vivir, se exterioriza en cosas tales como los cuidados por la propia nutrición o en el deseo de procreación y también, por último, en la natural *fuga mortis,* en tanto que huida de todo peligro y hostilidad. Estas tres expresiones básicas de la voluntad de vivir son propias de todo ser vivo sin excepción.> (Y en última instancia son expresiones de algo tan poco encomiable como la codicia, la lujuria y la cobardía.) También el hombre posee un temor natural hacia la muerte. Y lo que tememos en la muerte no es el dolor en modo alguno, ya que 1) éste se halla obviamente aquende la muerte (la muerte es un punto matemático) y 2) a menudo escapamos del dolor con la muerte (al igual que, a la inversa, con frecuencia aceptamos padecer los más espantosos dolores con tal de sustraernos a la muerte, aunque ésta fuera fácil y durara tan sólo un ins-

[24] Aquí figura un apunte adicional, que posteriormente fue tachado con tinta: «haciéndoselo con ello más notorio y palpable que nunca cómo su esencia no consiste sino en voluntad de vivir».

[25] Interpolación (hasta el inicio del paréntesis).

[26] «Ningún ser vivo avanza por la vida sin temer a la muerte» (Séneca, *ep.*, 121, 18).





tante); por lo tanto, distinguimos entre dolor y muerte como dos cosas enteramente distintas. Lo que todo ser vivo teme en la muerte, de hecho, es el ocaso del individuo, tal como reconoce sin ambages; y como el individuo es un punto de la voluntad de vivir en su conjunto, que se halla por entero en cada una de sus manifestaciones individuales, se rebela contra la muerte con todas sus fuerzas y todo su ser. De ahí la irremontable angustia de todo ser vivo ante la perspectiva de una muerte que avanza hacia él y le hace tener el alma pendiente de un hilo. <Mi[27] doctrina, respecto a que la naturaleza íntima de cada cosa supone la voluntad de vivir, queda manifiestamente confirmada cuando uno ve que cualquier animal y todo hombre se oponen con todas sus fuerzas a la muerte. Tal como describimos el ser de cada cosa como voluntad de vivir, también podríamos caracterizarlo como huída de la muerte. La acritud de la muerte.> Con frecuencia la reflexión y la filosofía conjuran y hacen desvanecerse el horror a la muerte; dilucidar si la razón tiene poder suficiente, [247] no sólo de encubrir, sino también de vencer realmente por entero al estremecimiento anejo al espectáculo de la muerte o si, por el contrario, mirar fijamente su rostro resulta tan físicamente imposible como encarar al sol, es una tarea que compete a la psicología empírica. Aun cuando el sentimiento nos deja desamparados en este punto, la razón puede interceder en nuestro favor y dominar al menos en parte esas adversas impresiones de la muerte, elevándonos a un punto de vista más alto desde donde predomina el conjunto en lugar de lo particular. Tal es el punto de vista en el que nos hallamos actualmente, si bien no nos estancaremos en él, llegando a cobrar uno todavía más elevado y reconfortante. Así pues, ya este punto de vista que hemos conquistado hasta el momento con el conocimiento metafísico de la esencia del mundo, nos permite superar el horror a la muerte, habida cuenta de que la reflexión es capaz de dominar ese sentimiento inmediato alojado en todo individuo.

## *Afirmación (provisional) de la voluntad de vivir*

Bajo este supuesto, imaginemos a un hombre que hubiera introyectado las verdades expuestas hasta ahora, pero que al mismo tiempo no se prestase a reconocer (en base a la propia experiencia o a una penetrante inteligencia) un dolor consustancial a toda vida; bien al contrario, se halla plenamente satisfecho con la vida, que encuentra sencillamente perfecta y, en serena meditación, desearía que el curso de

[27] Interpolación (hasta «acritud de la muerte» inclusive).

su vida (tal como la ha experienciado hasta el momento) tuviera una duración infinita o contara con una repetición continua; alguien cuyo frenesí por vivir fuera de tal calibre que, ante los goces de la vida, asumiera de buen grado la factura de fatigas y penalidades a las que se halla sometido; semejante personaje se afianzaría «como el tuétano del hueso a la sólida y duradera tierra», como dice Goethe[28], sin tener nada que temer, pues se vería protegido por el conocimiento —que le atribuimos— de que él mismo es la naturaleza y, en cuanto ésta es imperecedera, vería como algo indiferente a esa muerte que acude presurosa sobre las alas del tiempo, al considerarla una mera manifestación, un espectro desvaído que puede asustar al débil, mas carece de poder alguno sobre él, quien se sabe una y la misma cosa que aquella voluntad cuya objetivación y reflejo es la totalidad del mundo existente, algo a lo que siempre le corresponde con certeza la vida y el presente (ya que ésta es la única forma apropiada para la manifestación de la voluntad); de ahí que no pueda verse atemorizado por un pasado o un futuro indefinidos donde él no tendría lugar, al encararlos como una falsa apariencia y saber que él ha de temer tan poco a la muerte como el sol a la noche. Este es el punto de vista de la naturaleza, una vez que se ha logrado alcanzar por medio de un meticuloso discernimiento el nivel más alto de su autoconsciencia (ejemplos de poetas y filósofos)[29].

Dicho punto de vista sería adoptado por muchos hombres con tal de que su conocimiento marchase al compás de su voluntad, es decir, si estuvieran en disposición de volverse transparentes ante sí mismos, al margen de cualquier ilusión. Dado que, de cara al conocimiento, éste es el punto de vista de la *afirmación de la voluntad de vivir* en su conjunto. A título provisional, quisiera participarles lo que yo entiendo por afirmación y negación de la voluntad analizando dos expresiones enteramente genéricas y abstractas: si bien Vds. mismos podrían intentar encontrar a continuación otras aclaraciones algo más concretas. [248] *La voluntad se afirma a sí misma* significa que, aun cuando a su objetivación, esto es, al mundo o a la vida, *le sea dada* clara y cabalmente su propia esencia como representación, este conocimiento no estorba en modo alguno su volición; esa vida seguirá siendo deseada por la voluntad, tal como lo venía siendo sin contar con el conocimiento, en cuanto impulso ciego, sólo que ahora de modo consciente y reflexivo.

Lo contrario es la *negación de la voluntad de vivir*, que hace acto de

[28] En su poema *Las fronteras de la humanidad.*

[29] Cfr. SW II, § 54, p. 335. Allí se glosan y citan pasajes del *Baghavat Gita* y del *Prometeo* de Goethe, aludiéndose después al pensamiento de G. Bruno y Spinoza (cfr. ed. cast. cit., pp. 314-315).





presencia en cuanto aquel conocimiento pone término a la volición y las manifestaciones individuales conocidas dejan de actuar como *motivos* de la volición; ese conocimiento global, adquirido merced a la comprensión de las *ideas* relativas a la esencia del mundo, el cual refleja la voluntad, se convierte en un *aquietador* de dicha voluntad y hace que ésta se anule a sí misma. Este planteamiento general de la cuestión podría resultarles incomprensible por el momento, pero todo se aclarará cuando a continuación les exponga los fenómenos —léase los procedimientos— en los que se ponen de manifiesto la afirmación, por un lado, y la negación, por el otro. Pues ambas emanan del conocimiento, mas no de un conocimiento abstracto sólo expresable en palabras, sino de un conocimiento vital que únicamente se deja expresar por los hechos y las costumbres, al margen de los dogmas que ocupen a la razón como conocimientos abstractos. Por lo demás, mi único objetivo es proceder a una mera presentación de ambas, exponiendo su contenido en conceptos abstractos para que resulte claramente comprensible a la razón, pero me cuidaré muy mucho de prescribirles o recomendarles una u otra como si de una ley se tratare; esto sería algo completamente absurdo, ya que la voluntad es absolutamente libre y se autodetermina por sí sola sin que pueda darse *ley* alguna para ello. Dicha *libertad* y su relación con la *necesidad* habrá de ser nuestro próximo objeto de estudio. Tras zanjar esta cuestión y seguir tratando a continuación *sobre la vida misma*[30] (cuya afirmación y negación constituye nuestro problema), haremos *algunas observaciones* relativas a la voluntad y su objeto, pudiendo entonces abordar propiamente el examen del significado ético de la conducta, que se verá muy esclarecido por todo ello.

[30] Una marca de lápiz con forma de «Z» cruza las palabras que se hallan subrayadas en el texto impreso. Tras descartar que con ello pueda señalarse una inversión de dichos términos en aras de una opción estilística, el transcriptor le resta importancia y sugiere la hipótesis de que, al subrayar con esa rápidez a que se presta un lápiz, simplemente se ha pasado su trazo por entremedias del texto.

# CAPÍTULO 3

## EN TORNO A LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

Que la voluntad en cuanto tal es *libre*, es algo que se deduce automáticamente de su *enseidad* (*Ansich*), del hecho de ser el *contenido* de toda manifestación. A ésta, por el contrario, la conocemos como sometida al *principio de razón*, en sus cuatro configuraciones. Como sabemos, el concepto de *necesidad* es *idéntico* al de la *consecuencia* de unas *premisas* dadas, ya que ambas nociones son intercambiables; así pues, todo lo que pertenece al ámbito fenoménico (es decir, todo lo que es objeto para quien en cuanto individuo constituye un sujeto cognoscente) es fundamento, por un lado, y *consecuencia*, por otro, y bajo esta última condición se ve *necesariamente determinado*, no pudiendo ser de otro modo que como es bajo ningún respecto. De ahí que todos los *fenómenos* y, por ende, todos los *acontecimientos* de la Naturaleza hayan de tener un carácter *necesario*; y esta necesidad suya queda testimoniada [249] por el hecho de que para toda manifestación o suceso se ha de buscar un *fundamento* del cual dependan como *consecuencias*. Esta regla carece de excepción, al colegirse de la validez absoluta del principio de razón. Ahora bien, por otra parte, este mundo, con todas sus manifestaciones, es objetivación de la *voluntad*, la cual, al no ser ella misma *fenómeno*, ni objeto o representación, sino *cosa en sí*, tampoco se halla sometida al *principio de razón* (la forma del objeto) ni se ve caracterizada por ello como *consecuencia* debida a un fundamento y, por consiguiente, no conoce *necesidad* alguna, o sea, que *es libre*. El concepto de la *libertad* es propiamente, por lo tanto, un concepto *negativo*, dado que su contenido es la mera negación de la necesidad, es decir, de la relación de la consecuencia con su premisa conforme al principio de razón. Aquí apreciamos con gran claridad el *gozne de aquella gran antinomia*, la coexistencia, la compatibilidad de la *libertad* con la *necesidad*. Algo sobre lo que no ha dejado de hablarse mucho en los últimos tiempos, si bien —por lo que yo sé— no se haya dicho nada claro ni apropiado. Cada cosa, cada acontecimiento es, en cuanto fenómeno, en cuanto objeto, *necesario* sin excepción; mas todo objeto es en sí *voluntad* y ésta es plenamente *libre* por toda la eternidad. El fenómeno, el objeto, se ve necesaria e irremediablemente determinado por la concatenación de causas y efectos, en la que no cabe interrupción alguna.





Sin embargo, la existencia de ese objeto y el modo de su existencia, esto es, la idea que en él se revela o, lo que viene a ser lo mismo, su carácter, constituye una manifestación directa de la voluntad. Con arreglo a esta libertad de la voluntad bien podría no existir sin más o ser de un modo radical y esencialmente distinto; pero en tal caso toda esa cadena de la que él forma parte, y que no deja de ser ella misma una manifestación de la voluntad, sería enteramente otra; ahora bien, una vez que la cosa existe como algo determinado se ha integrado en la sucesión de principios y consecuencias, hallándose dentro de la misma determinada a cada instante, sin poder llegar a trocarse en algo diferente, es decir, alterarse, ni tampoco sustraerse de la concatenación, o sea, desaparecer. El *ser humano* es, al igual que cualquier otra parte de la naturaleza, objetivación de la voluntad, manifestación por tanto; razón por la cual lo dicho también rige para él. Tal como cada cosa de la naturaleza posee sus *fuerzas y cualidades*, que le hacen reaccionar de una forma determinada ante un influjo determinado y constituyen su *carácter*, también el hombre tiene su *carácter*, merced al cual los motivos dan lugar a sus actos con absoluta necesidad.

En este modo de actuar se manifiesta su *carácter empírico*, que a su vez nos descubre su *carácter inteligible*, *la voluntad en sí*, de la que es un determinado fenómeno, según explico en el capítulo quinto de mi *Metafísica de la naturaleza*. Mas el hombre supone la manifestación más perfecta de la voluntad, la cual, *para subsistir físicamente*, ha de verse iluminada por un conocimiento de *tan alto grado* como para posibilitar una reproducción plenamente adecuada de la esencia del mundo bajo la forma de la representación, que no es otra sino la comprensión de las ideas, el espejo puro del mundo. Por consiguiente, en los hombres la voluntad puede llegar a cobrar plena consciencia de sí misma, alcanzando un conocimiento claro y exhaustivo de su propia esencia, tal como se refleja globalmente en el mundo. [250] La presencia real de este grado de conocimiento se plasma —como Vds. saben— en el arte y se llama genio. Más adelante veremos que gracias a este conocimiento, cuando la voluntad lo pone en práctica consigo misma, se hace posible una abolición y autonegación de la voluntad, justamente en su manifestación más perfecta. Cuando sucede esto, la libertad también se pone de relieve en el fenómeno; si bien, como ésta sólo atañe a la cosa en sí y nunca al fenómeno, tampoco puede mostrarse jamás en éste. Sin embargo, en el caso mencionado, la libertad también se hace visible de modo inmediato en el fenómeno, al *suprimir* su esencia, mientras la manifestación misma todavía subsiste en el tiempo, haciéndose patente entonces *una contradicción* del fenómeno consigo mismo. Dicha contradicción recibe el nombre de *autonegación* y constituye

una muestra de la santidad. Todo esto no es sino una mera anticipación de algo que se aclarará más tarde. Por ahora me limitaré a señalar que el hombre se distingue de todas las demás manifestaciones de la voluntad por mor de su *libertad*, esto es, de la independencia con respecto al principio de razón, algo que, si bien sólo incumbe a la *cosa en sí* y resulta contradictorio con el *fenómeno*, *posiblemente* también puede afectar al fenómeno, aun cuando se presente como una contradicción del fenómeno consigo mismo. En este sentido, el calificativo de *libre* no sólo le correspondería a la voluntad en sí, sino también al hombre, diferenciándose así del resto de los seres. A continuación se aclarará cómo ha de entenderse esto, pero antes hemos de dar un paso previo, cual es el de *precavernos del error* de creer que *la conducta de un individuo determinado* no se halla sometida a necesidad alguna y la ley de la motivación tiene menor validez que la de la causalidad o la de las conclusiones de una deducción. Mientras que, al margen del caso mencionado, que supone una simple excepción a la regla, *la libertad de la voluntad como cosa en sí* no llega en modo alguno de forma inmediata hasta su *manifestación*, ni siquiera allí donde ésta alcanza la máxima cota de notoriedad: el animal racional provisto de un carácter individual, esto es, la *persona*. La persona en cuanto tal no es libre, pese a ser manifestación de una voluntad libre. Pues se trata de un fenómeno determinado precisamente por ese libre querer. Esa [31] voluntad, que constituye el en sí de la persona, es ciertamente libre en cuanto cosa en sí, es decir, independiente del principio de razón; pero, en tanto que se manifiesta como persona, este fenómeno cae en cuanto tal bajo la forma de todo objeto: el principio de razón. Por ello, aunque la voluntad que se manifiesta, y que constituye el en sí de la persona, supone una *unidad* al margen del tiempo, el fenómeno la presenta a través de una pluralidad de acciones a las que la forma de la manifestación (el principio de razón) distiende de aquella unidad. Mas, como el ser en sí que se manifiesta en estas acciones no es sino la voluntad extratemporal y, por ende, constituye una unidad, no deja de hallarse presente en todas esas acciones la esencia íntima e inmutable, siendo *siempre la misma* voluntad la que se manifiesta en cada una de tales acciones. De ahí que todas esas acciones de la persona lleven consigo en el tiempo idéntico carácter y se sigan de los motivos tan regularmente como los efectos de una fuerza natural siguen a sus causas, sin que pueda resultar nada distinto a lo resultante. Ahora bien, como lo que se hace visible en la persona y en toda su conducta es justamente ese *querer libre* (que se rela-

[31] El pasaje que va desde aquí hasta «resultar nada distinto a lo resultante» supone una corrección.





ciona con ella como el concepto con la definición), también se ha de atribuir *cada uno de los hechos aislados* de la persona a la *voluntad libre* y se presenta asimismo a la consciencia como libre, esto es, como exteriorización de la *voluntad*, que en cuanto cosa en sí no conoce necesidad alguna. Esa es la razón de que —como ya dije con anterioridad— [251] cada cual se tiene por libre *a priori* en cada una de sus acciones, en el sentido de que en cada caso cabría igualmente cualquier acción como posible, al sentir que toda acción sólo se origina en su voluntad, si bien observe *a posteriori*, por medio de la experiencia y la reflexión, que su acción tiene lugar necesariamente en base a la concurrencia de su carácter con los motivos <y [32] que su carácter es inmodificable (el carácter es manifestación de la voluntad y no la voluntad como cosa en sí misma)>. Esto explica que la tosquedad filosófica, siguiendo los dictados de su sentir, defienda vehementemente la plena libertad de las acciones individuales, mientras que, por el contrario, los grandes pensadores de todos los tiempos, así como las dogmáticas más incisivas, la niegan (vg.: Lutero, *de servo arbitrio*; Spinoza, *de servitute humana* [33]). Pero, tras haber comprendido que todo el ser en sí del hombre es la voluntad, siendo aquél manifestación de ésta, y que el principio de razón suficiente —la forma esencial del fenómeno— impera en el ámbito fenoménico del ser humano como ley de la motivación, Vds. podrán dudar de la inevitabilidad del hecho, cuando un carácter dado se enfrenta ante determinados motivos, en tan escasa medida como puedan dudar de que la conclusión se deriva de las premisas. Acerca de la necesidad de la conducta resulta recomendable la lectura de *The doctrine of philosophical necessity* (Birmingham, 1782) de Priestley [34]. Sin embargo, Kant es el primero en demostrar la compatibilidad de esta necesidad con la libertad de la voluntad en sí (cfr. *Kr. d.r. V.*, 560-586 [35] y *pr. V.*, 169-179 [36]), al establecer esa *diferencia* entre *carácter empírico* y

[32] Interpolación (hasta el final de la frase y, por tanto, del paréntesis).

[33] Así es como se titula el cuarto libro de la *Ética* de Spinoza.

[34] El título completo de la obra es: *Disquisitions relating to Matter and Sprit. To which is added the history of the philosophical doctrine concerning the Origin of the Soul and the Nature of Matter; with its influence on Christianity, especially with respect to the Doctrine of the Preexistence of Christ. (The Doctrine of Philosophical Necessity illustrated; being an Appendix to the Disquisition relating to Matter and Sprit. To which is added, an Answer to several persons who have controverted the principles of it.)* Birmingham, 1872 (segunda edición). La traducción citada por Schopenhauer es la versión alemana de dicho libro, cuyo título es el de *Escritos acerca de la necesidad de la voluntad y las vibraciones de los nervios encefálicos...*, Altona, 1806.

[35] Cfr. *K.r.V.*, B 560-586 (cfr. A532-558). Schopenhauer maneja un ejemplar de la quinta edición, aparecida en 1799, por lo que las páginas corresponden a la numeración de la segunda edición de 1787.

[36] Cfr. *K.p.V.*, A 169-179. Su ejemplar data de 1795 (edición de Kehrbach).

*carácter inteligible* sobre la que ya les he hablado anteriormente (cfr. cap. 5 de la *Metafísica de la naturaleza*[37]). El *carácter inteligible* es la voluntad como *cosa en sí* en cuanto aparece en una determinada proporción en un individuo dado. El *carácter empírico*, sin embargo, es esta manifestación misma en cuanto se pone de manifiesto en los modos de obrar, conforme al tiempo, en la *corporeización*, conforme al espacio. Por ello sostengo que el *carácter inteligible* constituye —a mi modo de ver— un *acto extratemporal de la voluntad* y, por ende, indivisible e invariable; el *carácter empírico*, sin embargo, en cuanto *fenómeno distendido* y desplegado en el espacio, en el tiempo y en todas las formas del principio de razón, se deja experienciar en todos los modos de actuación y a lo largo de todo el transcurso vital del individuo. Pero, tanto este transcurso vital como toda la experiencia en que dicha vida se presenta, no suponen sino una mera manifestación, pues ésta es la única manera en que la voluntad acude al conocimiento. Así como el árbol en su totalidad no pasa de ser una continua manifestación clónica de uno y el mismo impulso que, si bien se presenta del modo más simple en la mera fibra, también se reitera en sus combinaciones de hoja, tallo, rama y tronco; esto nos permite darnos cuenta de que todos los *actos* de un individuo no son sino la continua repetición (en meras formas y manifestaciones diversas[38]) de la *exteriorización de su carácter inteligible*, desprendiéndose inductivamente su carácter sensible de la suma de todos los actos.

La *autoconsciencia interna* es el punto donde la cosa en sí, la voluntad, se troca en fenómeno cognoscible y, por lo tanto, allí es donde se concitan ambos. La voluntad mora fuera del dominio del principio de razón, es decir, del imperio de la necesidad; el fenómeno tiene su sede en el interior de tales dominios. [252] Hasta que la filosofía no ha enseñado a distinguir entre ambos, se hallaban *entremezclados* en el pensamiento, de suerte que *el sentimiento de la voluntad como cosa en sí* se ve transferido a su fenómeno; tal es la razón por la que quienes no han esclarecido su juicio merced a la filosofía tengan por un dato inmediato de la consciencia el *liberum arbitrium indifferentiae*[39]. Con arreglo a ello, mantienen que en un caso determinado «este hombre, en una situación dada, *puede* actuar así o también hacer lo contrario». Los adversarios filosóficos afirman, sin embargo, que «no *puede* hacer sino lo que hace». «¿Quién[40] tiene razón? Eso es lo que se ha de dirimir.»

Éste acomete un desarrollo inexorable del concepto de *poder* que

[37] Cfr. pp. 43 y ss. de la edición de P. Deussen (citada en la primera nota).
[38] Este paréntesis ha sido trazado a lápiz.
[39] La libre elección por parte de la voluntad al margen de cualquier influencia.
[40] Este final del párrafo ha sido añadido a lápiz y luego tachado en parte.





servirá para ilustrar la cuestión. El concepto de *poder* presenta un doble significado. Para simplificar las cosas, echaremos mano de un ejemplo tomado de la naturaleza inorgánica. Que una modificación tenga lugar, esto es, que una causa tenga un efecto, requiere cuando menos dos cuerpos que, además, han de ser *distintos*, ya sea cualitativamente o en razón de su movimiento; uno solo, o muchos uniformes bajo ese respecto, no concitan modificación alguna. El estado que se llama causa y efecto[41] constituye, por lo tanto, una relación entre distintos cuerpos, al menos dos, y las condiciones que configuran esa relación se distribuyen entre ambos términos de un modo necesario. V.g., para *originar* movimiento, uno ha de ser el que mueva y el otro el móvil. Para originar una combustión, uno de los cuerpos ha de ser oxígeno y el otro afín a éste. Su *combustionabilidad* se halla, por lo tanto, doblemente condicionada; primero por su propia índole y, en segundo lugar, por el medio para lograrlo. «No *puede* arder» es un aserto anfibológico. Puede significar «no es inflamable» o también que «no existen las condiciones externas para la combustión (oxígeno y temperatura).» Lo visto aquí con respecto a la ley de la causalidad vale asimismo para la de la motivación, pues ésta ya se ve mediatizada por el conocimiento o la causalidad dada. «Este hombre no *puede* hacer esto» significa que «faltan las condiciones externas para tal acción, por tanto, los motivos externos o el poder exterior». Pero también que «él mismo, aun dadas las condiciones indicadas, no es capaz de semejante acción». Lo que se deja expresar del siguiente modo: «no *quiere*». Puesto que las condiciones internas no son sino su propia índole, su esencia, esto es, su voluntad. Al igual que las propiedades químicas de un cuerpo sólo se dejan mostrar tras haberlo analizado con varios reactivos o su peso es el fruto de sopesarlo con otros, la *capacidad interna* de un hombre, es decir, su voluntad, sólo se muestra al colocarse entre motivos en conflicto (pues los motivos, al igual que los reactivos, son causas ocasionales) [253] y tras haber ampliado la esfera de su *capacidad externa* a un espacio acorde con ello, revelándose con tanta mayor claridad cuanto mayor sea ésta. Si ésta es extremadamente angosta, el hombre se halla aprisionado, solo; de este modo será tan poco capaz de patentizar aquella *capacidad* interior como lo son las propiedades químicas de un cuerpo enfrentadas únicamente al aire y la luz. Pero sea el caso de un hombre que posee riqueza, tiene caprichos y, a la vez, está al tanto de la miseria de otros muchos; entonces la esfera de la *capacidad externa* es lo suficientemente amplia y mostrará si prefiere satisfacer sus caprichos

[41] El «y efecto» es un añadido ulterior.

o paliar la miseria ajena. Se nos mostrará cuál es su *capacidad interna*, es decir, cuál es su voluntad. Ahora bien, a él y a otros jueces afilosóficos les parece que tanto podría hacer lo uno como lo otro; esta apariencia radica en lo siguiente: se ciñen al concepto abstracto de *hombre* y, al querer juzgar *a priori*, no les cabe otra posibilidad, puesto que un conocimiento material, que proporciona materia a los juicios analíticos, sólo tiene que ver con los conceptos y no con los individuos. Bajo aquel concepto subsumen al individuo y lo que vale para el *hombre en general*, a saber, que en tal caso podría actuar de ambos modos, lo transfieren al individuo, adscribiéndolo a una elección aún por determinar, *liberum arbitrium indifferentiae*. Pero, de ser así, hoy tendría que actuar de un modo determinado y mañana, bajo circunstancias por completo idénticas, habría de poder obrar de una manera completamente opuesta. Mas, para ello, tendría que haberse modificado su voluntad, lo cual supone, a su vez, que la voluntad habría de hallarse inmersa en el tiempo; así las cosas, o bien la voluntad tendría que ser un mero fenómeno, o bien el tiempo habría de llegar a ser cosa en sí. Pues el cambio sólo es posible en el tiempo y, en este caso, las condiciones de la capacidad interna, esto es, de la voluntad, habrían de modificarse, al ser tomadas como idénticas a las de la capacidad externa. Sin embargo, sabemos que la voluntad es cosa en sí y que, en cuanto tal, se halla fuera del tiempo; de forma que las condiciones de la capacidad interna no pueden cambiar nunca, pudiendo hacerlo únicamente las relativas a la externa. Sea el caso de un individuo que prefiriese la disminución del sufrimiento ajeno al incremento del propio deleite; ayer habría actuado igual que hoy, de darse la capacidad externa adecuada, y lo que no hizo ayer, es seguro que tampoco lo hará hoy (ya que la capacidad interna no puede experimentar cambio alguno)[42], es decir, que no *puede* hacerlo. Por lo tanto, de cara al éxito da lo mismo que falten las condiciones internas o externas de las acciones pretendidas; en ambos casos decimos que el individuo no *puede* realizar tal o cual acción. Por lo que atañe a las condiciones internas de la acción, la palabra idiosincrásica es *querer*, aun cuando con frecuencia nos sirvamos también del vocablo *poder*, para indicar de un modo metafórico la necesidad de que el obrar de la voluntad marche al unísono con el de la naturaleza. (*Ilustr.*)[43]. Los grandes poetas y literatos son generalmente el espejo más fiel, a la vez que el más ilustrativo, de la naturaleza y de la esencia de las cosas, por lo que podemos referirnos a ellos tan bien como a la propia naturaleza. Shakespeare resulta especialmente valioso en este sentido, ya que no

[42] El parentesis ha sido escrito a lápiz.

[43] «(*Ilustr.*)» está escrito a lápiz. Al margen, y también a lápiz, se ha escrito lo siguiente: «no cabe dar, perdonar, amar».





sólo nos muestra la conducta del ser humano, sino que deja traslucir el oculto engranaje de sus acciones. (Alegoría de Goethe[44]).

*Measure for Measure*, acto 2, escena 2. Isabella pide al regente Angelo el indulto para su hermano condenado a muerte:

— *Angelo: I will not do it.*
— *Isabella: But can you, if you would?*
— *Angelo: Look, what I* will *not, that I* cannot *do*[45].

Tal como hay un cierto grado de voluntad que se patentiza en una fuerza natural determinada según leyes inmutables, también existe una proporción semejante que aparece en todo individuo humano [254] y de la cual fluyen sus actos conforme a una ley consecuencial igualmente estricta, pese a que esto no sea fácil de captar ni de expresar. Por eso mismo exigimos al dramaturgo que lleve hasta el final con todo rigor las consecuencias y la coincidencia consigo mismo del carácter que pone en escena. Con arreglo a lo dicho, esa disputa en torno a la libertad del obrar individual, es decir, acerca del *liberum arbitrium indifferentiae*, gravita propiamente sobre la cuestión de si la voluntad se halla, o no, inmersa en el tiempo. De hallarse al margen del tiempo y de toda forma relativa al principio de razón —según se encargan de demostrar tanto la doctrina kantiana como mi propia exposición—, entonces el individuo no dejará de comportarse del mismo modo en cuanto se conciten idénticas circunstancias, de suerte que toda acción, ya sea buena o mala, garantiza un sinnúmero de otras que *ha de* llevar a cabo y no *puede* dejar de acometer; es más, un individuo *tiene que* actuar con arreglo a las circunstancias externas, tal como se determina en *química* que un cuerpo ha de reaccionar ante cualquier reactivo[46]; como

[44] «Sus hombres [los de Shakespeare] parecen ser hombres corrientes y, sin embargo, no lo son. Estas enigmáticas y ensambladas criaturas de la naturaleza actúan ante nosotros, en sus piezas teatrales, como si fueran relojes cuya esfera y caja estuviesen hechas de cristal; con arreglo a su destino muestran el transcurso de las horas y, al mismo tiempo, dejan traslucir los resortes y el engranaje que los impulsa» (Goethe, *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, libro III, cap. 11).

[45] Angelo: No quiero hacerlo. / Isabella: ¿Pero puede, si quisiera? / Angelo: Verás, lo que no *quiero*, tampoco *puedo* hacerlo.

[46] Schopenhauer se remite aquí a tres pasajes de sus manuscritos, a saber: *Foliant*, págs. 63 (fechado en 1821) y 152 (que data de 1822), así como *Reisebuch*, pág. 95 (escrito en 1820); cfr. *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, págs. 91, 133 y 32-33 respectivamente). Helos aquí en el orden por el que han sido aludidos:

«Lo que la gente suele entender por *libertad*, el *liberum arbitrium indifferentiae*, sería más o menos esto, llevado hasta sus últimas consecuencias: cada hombre es lo que es a consecuencia del conocimiento; éste sería lo primero y la voluntad, la resolución, el carácter determinado por ella, lo segundo; viene al mundo como algo moralmente nulo, se *conoce* a sí mismo y al mundo, y decide ser así o asá, actuar de tal o cual

bien dice Kant, si tuviéramos un conocimiento exacto del carácter empírico y de sus motivaciones, se podría calcular de antemano la conducta del hombre al igual que cabe pronosticar un *eclipse de sol o de luna*. El carácter es tan *consecuente* como la naturaleza; toda acción individual ha de acontecer conforme a dicho carácter, al igual que todo *fenómeno* tiene lugar con arreglo a una *ley natural*; tanto las *causas* del fenómeno como los *motivos* de la acción no son sino *causas ocasionales*. La voluntad, cuya manifestación constituye el ser y la vida del hombre en su conjunto, no puede desdecirse en un caso concreto y lo que el hombre quiere globalmente, también habrá de quererlo en su detalle. Los griegos llamaban al carácter ηϑοσ y a sus manifestaciones, esto es, a las costumbres, ηϑη (ética); originariamente esta palabra significa «hábito» y fue escogida para describir metafóricamente la constancia del carácter a través de la constancia del hábito. En la doctrina cristiana nos encontramos con el dogma de la *predestinación*, cuyo evidente trasfondo es la profunda convicción de que el hombre no cambia, sino que tanto su vida como su conducta, esto es, su carácter empírico, no son sino el mero despliegue de su carácter inteligible, el desarrollo de unas disposiciones invariables que ya se manifiestan resueltamente en la niñez, de manera que su conducta se ve determinada

forma, pudiendo adoptar un nuevo modo de comportamiento a consecuencia de un nuevo conocimiento. De ahí que (desde *Descartes* hasta los escolásticos) la naturaleza principal del alma consista en *conocer* e incluso tan sólo en un *pensamiento abstracto* que no precisa de la imagen y, por ende, del cuerpo mundano, dado que el conocimiento intuitivo es propio del *anima sensitiva* y por lo tanto del cuerpo, no del alma. La voluntad sería considerada como un acto mental y vendría a identificarse con el discernimiento; tal es el caso tanto en Descartes como en Spinoza» (*Foliant I*, p. 63; año 1821).

«*Dudar si la voluntad es libre* significa tanto como preguntarse si el hombre puede querer algo distinto de lo que quiere, pues eso es lo que implica el preguntarse si la determinación no procede de la voluntad, sino de las circunstancias» (*Foliant I*, p. 152; año 1822).

«Cuando dos motivos contrapuestos e igualmente poderosos, A y B, actúan sobre un hombre, pero me queda muy claro que dicho sujeto escoge A, no es menos obvio que en lo sucesivo no se mostrará infiel a su decisión, porque si no, al hacer lo contrario, me traicionaría o algo por el estilo; no debo escamotearle la impresión del motivo B, presentándole siempre tan sólo el A, pues en tal caso nunca podría contar con su decisión; más bien he de presentarle *ambos* motivos tan viva y claramente como sea posible, a fin de que incidan sobre él con toda su potencia: [96] aquello que elija constituye la decisión de su naturaleza más íntima y por eso permanece firme por toda la eternidad; al decir «*yo quiero* esto», ha dicho: «*yo tengo que* escoger esto». Ahora he trabado conocimiento con su voluntad y puedo confiar en sus efectos tan firmemente como en los de una fuerza natural; con tanta certeza como que el fuego arde y el agua moja, así actúa él conforme a los motivos que se evidencian como los más fuertes para él» (*Reisebuch*, pp. 95-96; año 1820).





desde el momento mismo del nacimiento y en lo sustantivo permanece idéntica hasta el final, <quedando[47] predeterminado —por decirlo así— hacia el bien o hacia el mal. La voluntad es lo único invariable en todo hombre, ya que se trata de lo sustancial, de lo radical. En el trato con la gente tomamos nota de sus errores y virtudes, tanto morales como intelectuales. Cuando nos encontramos de nuevo con alguien una vez transcurridos quince años, podremos encontrarnos con que nuestro antiguo conocido ha enriquecido sus puntos de vista, su caudal de conocimiento y su experiencia, volviéndose con ello más razonable y respetuoso con las leyes; pero desde el primer momento se dejaban percibir en él esos defectos morales que ahora reconocemos; sólo se han hecho más evidentes. También su fisonomía habrá cambiado bastante por regla general; mas su carácter será enteramente el mismo e incluso nos resultará reconocible gracias a él, ya que tanto sus rasgos como su comportamiento podrían haberse visto notablemente modificados; sin embargo, el carácter es la voluntad misma, lo radical [255] en el ser humano, aquello que mora fuera del tiempo. (Anécdota de Gall.) Por lo tanto, el principio de que «el ser humano no cambia» tiene una enorme relevancia práctica, al servir de base a nuestra confianza y nuestra cautela; uno pone a prueba al amigo y confía tanto más en él cuanto más severa fuera la prueba. Por el contrario, nadie deposita su confianza en quien ya nos ha fallado una vez. Perdonar una ofensa es tanto como invitar a su repetición. Uno la perdona en tanto que no busca venganza, mas no la olvida y evita dar ocasión a que se repita nuevamente. Kant dijo: la plebe es maltratada y lo soporta, es decir, habría que darle la vuelta a esa situación.>

[254] Ahora bien, se hace necesario establecer ciertas consideraciones acerca de la *relación entre el carácter y el conocimiento*, habida cuenta de que este último alberga todas las motivaciones del primero.

Los *motivos* determinan la manifestación del carácter o del obrar, pero dichos motivos actúan sobre el hombre a través de la *mediación del conocimiento*, siendo así que el conocimiento es mutable y vacila con frecuencia entre la verdad y el error, corrigiéndose en muy diversos grados a lo largo del transcurso de la vida; de ahí que el modo de comportarse de un hombre pueda verse modificado en forma muy notable, sin que ello nos autorice a inferir un cambio de su carácter. [255] Aquello que el hombre *quiere propiamente*, el *anhelo* de su *ser más íntimo* y el *objetivo* que persigue conforme a dicho anhelo, no podemos cambiarlo en modo alguno mediante ningún influjo externo, como

[47] Interpolación (hasta el final del párrafo).

sería el caso de consejos y las advertencias; de lo contrario, podríamos crearlo de nuevo. Séneca lo expresa magistralmente con su *velle non discitur*[48]. Desde fuera sólo podemos actuar sobre la voluntad mediante *motivos*. Éstos, sin embargo, nunca pueden llegar a alterar la voluntad misma, pues su preponderancia se halla sujeta a la condición de que la voluntad sea justamente como es, proclive a dejarse impresionar por ese tipo de motivos. Todo lo que pueden hacer es modificar la *dirección* de su esfuerzo, logrando enderezar por otro camino de los seguidos hasta el momento la búsqueda de aquello que la voluntad persigue invariablemente. La *instrucción*, el *perfeccionamiento del conocimiento*, el *influjo externo* en definitiva, podrá enseñarle a la voluntad que se equivocó en los medios, logrando con ello que ese objetivo, al que aspira desde siempre con arreglo a su ser más íntimo, se vea perseguido por *algún otro camino* e incluso reparando en *un objeto enteramente distinto*; pero nunca conseguirá que la voluntad *quiera* realmente *algo diferente* a lo querido hasta el momento[49]; esto permanece inmutable, ya que dicho querer es indisociable de su propia mismidad y ésta desaparecería con aquél. Sin embargo, la *manifestación* de este querer, el *obrar*, puede verse harto modificado por influencia del conocimiento. Así se puede conseguir, por ejemplo, que el hombre intente alcanzar su meta invariable unas veces en el mundo real y otras en uno imaginario (v.g., los partidarios del paraíso mahometano); uno y el mismo hombre puede perseguir su objetivo tan pronto en un mundo real, empleando medios tales como la astucia, la violencia y el engaño, como en uno imaginario, sirviéndose entonces de la justicia, la templanza, la caridad o la peregrinación a La Meca. Pero no por ello ha cambiado su anhelo ni mucho menos él mismo. Así pues, por muy distinta que se presente la conducta de un hombre en diferentes momentos, su querer sigue siendo enteramente el mismo. *Velle non discitur.*

A lo que antes denominaba *capacidad externa* no le corresponde tan sólo la existencia de las condiciones exteriores y de las motivaciones, sino también el conocimiento de las mismas. En este sentido dicen los escolásticos: *causa finalis non agit secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*[50]. No basta, por ejemplo, con que el hombre de nuestro ejemplo anterior posea riquezas; también ha de saber lo

[48] El querer no es materia de aprendizaje (cfr. *ep.*, 81,14).

[49] Nota a pie de página del propio Schopenhauer: «Los motivos básicos hacia los que la voluntad puede orientar su esfuerzo nunca pueden ser otros; sólo pueden variar los motivos secundarios que les sirven de mediación. Las motivaciones últimas de su actuación siempre serán de una misma índole.»

[50] La causa final no actúa conforme a su ser real, sino sólo con arreglo a su ser conocido (cfr. Suárez, *disp. met.*, disp. XXIII, sect. 8.





que puede hacer con ellas tanto para consigo mismo como para con los demás. No ha de conocer únicamente el sufrimiento ajeno, sino que debería saber por sí mismo lo que eso significa; y otro tanto cabría decir con relación al goce. Su conocimiento al respecto quizá no sea tan bueno en una primera ocasión como en una segunda y, si en una ocasión similar actúa de modo diferente, [256] ello se deberá a que *las circunstancias eran* propiamente *otras* en lo relativo a su conocimiento de las mismas, siendo otras *para él*, aunque fueran idénticas para nosotros en cuanto espectadores. Pues así como el *desconocimiento de las circunstancias realmente existentes* hace a éstas inoperantes, también pueden por el contrario actuar como efectivas *circunstancias* completamente *imaginarias*, y no al modo de un espejismo aislado, sino de forma duradera y estable. Sea por ejemplo el caso de un hombre firmemente convencido de que toda obra de caridad habrá de verse centuplicada en una vida futura; semejante convencimiento vale y actúa igual que si se tratara de una fiable letra de cambio a muy largo plazo, pudiendo dar por egoísmo lo que tomaría en el mismo nombre bajo un punto de vista diferente. En ambos casos su *querer* es enteramente el mismo, por muy distinto que parezca su *obrar*. Este gran influjo del conocimiento sobre la conducta es, justamente, el responsable de que el *carácter* se desarrolle *progresivamente* y vaya poniendo de relieve sus diversas facetas. De ahí que el carácter se muestre distinto en cada *edad*, no porque *él* haya cambiado, sino que es el *conocimiento* quien lo ha hecho, continuando idéntico el carácter, si bien de otro modo, por otros caminos, bajo una configuración diferente; por lo que a una juventud ardiente e indómita, puede seguirle una madurez moderada y en la que se siente la cabeza. Con el paso del tiempo se realza cada vez más lo que hay de *malo* en el carácter (al reprimirse la vergüenza y el miedo iniciales). Aun cuando a veces también pueden verse refrenadas de buen grado las pasiones a las que uno sucumbió en su juventud sólo porque ahora se han llegado a conocer *los motivos contrarios*. Al principio todos somos *inocentes* porque nadie, ni los otros ni nosotros mismos, conoce lo que hay de malo en nuestra propia naturaleza, ya que esto sólo salta a la vista con ocasión de motivos que sólo se van conociendo con el tiempo. Finalmente, aprendemos a conocernos como tan distintos al buen concepto que teníamos de nosotros mismos *a priori*, antes de que la experiencia nos revelara lo contrario, que con frecuencia nos espantamos de nosotros mismos. ¿O es que creen Vds. que el mayor de los bribones se tiene por tal *a priori*?

### *Acerca del arrepentimiento*

El *arrepentimiento* no se debe en modo alguno a que la voluntad haya cambiado, puesto que esto es imposible, sino a que se ha modificado el conocimiento. Lo *esencial* y lo *propio* de aquello que he querido, he de seguir queriéndolo, ya que yo mismo soy esa voluntad ajena al tiempo y la transformación. Por ello nunca podré arrepentirme de lo que he *querido*, aun cuando sí quepa arrepentirme de lo que haya *hecho*, puesto que, guiado por conceptos erróneos, pude hacer algo distinto de lo que resultaba verdaderamente adecuado a mi voluntad. El *arrepentimiento* consiste en darse cuenta de esto gracias al mentís del conocimiento. Y esto no se refiere únicamente a la experiencia del mundo, a la elección de los medios y al discurrir sobre la conformidad de los fines con respecto a mi propia voluntad, sino también a lo específicamente ético. Así por ejemplo, en un momento determinado puedo haberme comportado de una manera *más egoísta* de la que corresponde a mi carácter, inducido por una idea exagerada de la perentoriedad en que me hallaba o por haber sobredimensionado la perfidia y malicia de los demás, [257] o también por haber actuado *precipitadamente*, es decir, sin *reflexión*, incitado por motivos, no reconocidos con claridad *in abstracto*, sino meramente intuitivos, merced a una impresión momentánea y la emoción suscitada por ella, cuya viveza habría suspendido el uso de mi *razón*; mas la vuelta a la reflexión no es aquí sino ese *conocimiento rectificado* del cual puede nacer el *arrepentimiento* que, en *tal caso*, se testimonia siempre a través de un intento por enmendar lo sucedido en la medida de lo posible. Sin embargo, también es cierto que, para engañarnos a nosotros mismos, solemos recubrir bajo la apariencia de la precipitación lo que no son sino acciones secretamente premeditadas. Pues a nadie adulamos ni embaucamos con tan sutiles artimañas como a nosotros mismos. También puede darse el caso contrario y comportarme de un modo menos egoísta al que corresponda a mi carácter por un exceso de confianza en los demás o por desconocer el valor relativo de las cosas buenas de la vida, o en aras de un dogma en el que luego deje de creer; con ello asistimos a otra clase de arrepentimiento, el de índole egoísta. El valor ético de la acción ha desaparecido de mi vista; dicha acción no fue una secuela de mi carácter, sino de mi yerro. Por consiguiente, el arrepentimiento siempre es *el conocimiento contrastado de la relación entre el hecho y la intención, lo que se quería de verdad*. Así como la voluntad, al manifestar sus ideas *sólo en el espacio*, a través de la mera forma, topa con la oposición de una materia dominada por otras ideas, cual son las fuerzas naturales, lo cual obstaculiza que el esfuerzo de la figura por hacerse





visible se consume plena y nítidamente, es decir, merma su belleza, de igual modo la voluntad que se manifiesta *sólo en el tiempo*, esto es, mediante actos, se encuentra con un obstáculo análogo en su medio, en ese conocimiento que raramente le proporciona los datos con total precisión, razón por la cual el hecho no se compadece perfectamente con la voluntad y se prepara el camino al arrepentimiento. El *arrepentimiento* emana siempre de una rectificación del conocimiento, no de un cambio de la voluntad, el cual es imposible. El *remordimiento* relativo a un mal paso en nuestros actos tiene poco que ver con el arrepentimiento; es la aflicción que produce el conocimiento de uno mismo en sí, es decir, en cuanto voluntad, y se basa justamente en la certidumbre de que uno posee en todo momento la misma voluntad. Si ésta cambiase y el remordimiento no fuera sino mero arrepentimiento, éste se autoanularía, puesto que lo pasado no podría suscitarnos desazón alguna, al tratarse de la exteriorización de una voluntad que no sería ya la del arrepentido. Pero el significado del remordimiento será examinado con detalle más adelante.

### *Sobre la determinación de elección o el conflicto de los motivos (o de la oposición entre motivación intuitiva y meditada, así como de la diferencia entrañada por ella entre hombres y animales)*

El *influjo que el conocimiento tiene*, en cuanto intermediario de las motivaciones, no ciertamente sobre la voluntad misma, sino sobre su aparición en las acciones, sustenta asimismo la *principal diferencia entre la conducta del hombre y la de los animales*. El animal sólo cuenta con representaciones intuitivas. El hombre, gracias a la razón, posee también representaciones abstractas, conceptos. [258] Aun cuando el hombre y el animal quieran esencialmente lo mismo e incluso se vean individualmente determinados por ciertos motivos con idéntica necesidad, el ser humano cuenta con una ventaja respecto del animal, la de *determinar su elección*, lo que se ha solido considerar como una libertad de la voluntad en las acciones individuales, aunque no sea sino la posibilidad de un *conflicto* entre varios motivos, de entre los cuales el *más fuerte* le determina inexorablemente; mientras que, por su parte, el animal queda determinado, no por el *más fuerte*, sino por el *más actual*. Pues *in concreto* siempre está actuando *un* único motivo al mismo tiempo, dado que las representaciones intuitivas no cubren un amplio espectro temporal. El animal sólo tiene este tipo de representaciones, por lo que siempre se ve determinado necesariamente por la represen-

tación presente en ese instante, en el que no se da sino un único motivo para su voluntad; sin deliberación ni elección. Por ello sólo en los animales puede *comprobarse inmediata e intuitivamente* la necesidad de la determinación de la voluntad mediante motivos, la cual resulta homologable a la determinación necesaria del efecto por la causa, ya que aquí el espectador tiene a la vista el motivo de forma tan inmediata como su efecto. Por el contrario, entre los hombres los motivos suponen representaciones abstractas de las que el espectador no es partícipe y la necesidad de sus efectos queda distorsionada para el propio agente, encubierta tras el conflicto con otro motivos. Este *conflicto* sólo puede tener lugar allí donde los motivos sean *representaciones abstractas.* Pues únicamente conceptos, juicios y raciocinios, así como sus concatenaciones, pueden darse conjunta y simultáneamente en la consciencia, en tanto que representaciones abstractas, e interactuar al margen de cualquier determinación temporal hasta que la más poderosa se sobreponga a las demás y determine la voluntad.

<También[51] es posible un conflicto entre un motivo intuitivo y uno abstracto; a saber, cuando la presencia de un objeto suscita un deseo o la ira, mientras que la razón ofrece a la voluntad *in abstracto* un motivo contrapuesto; por ejemplo, cuando nos dejamos arrebatar por la ira o el deseo echando en saco roto máximas y resoluciones, o cuando la mera solicitación de lo intuitivo, de lo actual, no acaba por triunfar. En este conflicto entre el motivo abstracto y el intuitivo, este último cuenta con una gran ventaja en virtud de su forma (esto es, de su evidencia), pues a la voluntad le resulta más primordial el conocimiento intuitivo que el pensar, razón por la cual lo intuido nos es mucho más cercano y actúa más enérgica e inmediatamente que lo meramente pensado. Cuando un motivo intuitivo vence al abstracto, esto no se debe atribuir tanto a su materia (aquello que se presentó y ahora es querido) cuanto a su forma. Lo que así acontece no es propiamente un hecho, sino fruto del *afecto*, de la afección externa, del influjo de las ofertas intuitivas. Un testimonio perfectamente válido sobre la índole de una voluntad individual sólo queda proporcionado por el hecho, que se ha resuelto mediante una determinación electiva realizada en función de motivos pensados en abstracto y, por tanto, en pleno uso de la razón, como suele decirse *meditada* y *reflexivamente.* Tal hecho es un síntoma del carácter inteligible. Por contra, lo que se acomete porque un motivo meramente *intuitivo* (estímulo actual) haya conseguido la supremacía sobre otro, que se le oponía en cuanto mero pensamiento (designio, máxima), es (cuando lo es *realmente*; un caso inusitado, ya

[51] Interpolación (hasta el final del párrafo: «... síntomas del carácter inteligible»).





que reflexionamos pronto) un producto del afecto y no cabe juzgar la índole de la voluntad en base a ese hecho, puesto que aquí (cuando es realmente así) no tiene una responsabilidad directa la voluntad, sino la razón, que era demasiado débil, cuyas representaciones abstractas eran demasiado débiles para mantenerse en la consciencia, mientras los motivos intuitivos se infiltraban violentamente en la voluntad y la impresionaban hondamente; se suele disculpar un hecho acaecido por mor del *afecto* apelando al torbellino de las pasiones, a la cólera, a la irreflexión o a la precipitación, mientras que la razón, abatida por el cansancio, abandonaba por un instante el campo de batalla. Se trata de un defecto achacable a las facultades cognoscitivas antes que a la voluntad. Justamente porque lo intuitivo ejerce sobre la voluntad un poder mucho más directo que lo meramente pensado; así [259] resulta recomendable ante las grandes tentaciones, cuando uno la prevé, *equipar* a la razón con un fantasma, con una imagen intuitiva, que se coloca en el lugar de su frío concepto. Un italiano al que se había sometido a tortura gritaba de vez en cuando, mientras se le torturaba, *Io ti vedo*[52], refiriéndose al cadalso, cuya imagen le hizo mantenerse en pie y permanecer imperturbable. Quien quiera combatir la tentación de la lujuria, que visite la clínica venérea de La Charité. A propósito de la *inclinación*, el *afecto* y la *pasión.* La *inclinación* supone que la razón resulta fuertemente impresionable por una determinada clase de motivos; inclinación a beber, a pelear, a la disputa, a las mujeres, a pescar, a cazar, a leer. La *pasión* es una inclinación tan fuerte que los motivos opuestos a ella no pueden hacer absolutamente nada por contrarrestarla. El *afecto* constituye una agitación tan fuerte de la voluntad, provocada por unos motivos intuitivos cuya irrupción es inmediata, que durante ese lapso de tiempo se obstaculiza y cesa el uso de las facultades cognitivas, señaladamente el de la razón, quedando sometido el conocimiento abstracto, de modo que la voluntad actúa sin verse refrenada por tales instancias. En el caso de la pasión el motivo mueve a la voluntad por su materia, por el contenido; en el del afecto por su forma, por la evidencia del presente, por la realidad inmediata. Obviamente el afecto brota de la voluntad, dado que sólo tiene lugar merced a una fuerte agitación de la voluntad, mas no se asienta por completo en la voluntad, sino que su influjo sobre ésta no deja de ser mediato y procedente del exterior; pues al originarse propiamente —como se ha indicado— por mor de la supresión momentánea de la capacidad de pensar, esto es, de la razón, su auténtica sede se halla por lo tanto enclavada en las facultades cognoscitivas. Embargado por el afecto el

[52] Cfr. Leibniz, *Essay sur l'entendement...*, liv. I, c. 2, § 11.

hombre *hace* aquello que no sería capaz de *proponerse*. La cuestión, pues, radica a decir verdad en el conocimiento, suponiendo un error cognoscitivo antes que de la voluntad. De ahí que un acto perpetrado en base al afecto no resulte plenamente imputable a la voluntad ni sea considerado del todo como nuestro. El asesinato cometido en un arrebato de cólera no es penalizado en Inglaterra, al ser considerado como un acto involuntario. La acción emanada del afecto constituye un signo del carácter empírico, mas no necesariamente del inteligible. Por contra la *pasión* mora íntegramente en la voluntad. Se caracteriza por su persistencia; los motivos que emanan de ella dominan a la voluntad todo el tiempo, tanto si son meditados como si se presentan repentinamente. La pasión se ve gratificada con la reflexión. De ahí que sus actos resulten imputables a la voluntad y representen síntomas del carácter inteligible.>

[258] Tal es la *determinación electiva* que otorga preeminencia al hombre sobre los animales. Pero también es una de las cosas por las que su vida resulta mucho más angustiosa que la de los animales; en general nuestras mayores penalidades no residen en el presente bajo la forma de representaciones intuitivas o sentimientos inmediatos, sino en la razón bajo la forma de conceptos abstractos, de pensamientos desazonantes de los que el animal se ve libre al vivir únicamente el presente. Esta diferencia entre la determinación volitiva animal y la del hombre (la determinación electiva humana) puede quedar ilustrada con un ejemplo que, al mismo tiempo, puede servir para desbaratar uno de los más afamados argumentos en contra del necesitarismo de la voluntad y que, de hecho, sólo puede ser zanjado desde esta perspectiva.

El *asno* de Buridán[53].

Se trata realmente de un ingenioso argumento contra la *dependencia* de la voluntad al que tanto Descartes como Spinoza deberían haber prestado una mayor atención. Ambos parten de un principio igualmente *falso* y obtienen resultados contrapuestos. Los dos vienen a identificar las resoluciones de la voluntad con la facultad de afirmar y negar (facultad de juzgar). Descartes define a la voluntad como libertad de indiferencia; [259] sin embargo, responsabiliza de todo error a esa voluntad que afirma o niega arbitrariamente sin razón suficiente (*medit. IV*). Spinoza, por el contrario, sostiene rectamente que el juicio se troca necesario al verse determinado por principios y que otro tanto ocurre con la determinación de la voluntad mediante motivos, por lo que la voluntad también se ve enteramente necesitada: esto último es correcto, pero ha sido erróneamente deducido (*Ética*, pars II, prop. 48, 49). El ejemplo de Buridán: si se propicia una *suspensio judicii* (suspensión del juicio), como en el caso de dos dudas absolutas e igualmente vigorosas, de dos principios cognoscitivos mutuamente contrapuestos, o como si dos causas de la misma intensidad neutralizan recíprocamente sus efectos, al actuar la una en contra de la otra, y dan lugar a una paralización; si ciertos motivos se contraponen de tal modo que, al excluirse mutuamente, pueden llegar a suprimirse recíprocamente; o bien se sigue una paralización total y el asno de Buridán tiene que morir de hambre, al faltarle un motivo que le haga preferir uno u otro manojo de heno; o bien la voluntad ha de determinarse al margen de cualquier motivo, en el sentido afilosófico del ser libre. Pero esto se clarifica por sí solo invocando la diferencia existente entre la estructura cognoscitiva del animal y la del hombre. Desde luego, en la facultad de conocimiento irracional propia del animal no es posible conflicto alguno entre dos motivos que se excluyan mutuamente, tal y como no ocurre en el caso del asno que la presencia de otra gavilla de heno le impida disfrutar de la primera; ya que sólo *una* representación le es presente en el tiempo y puede actuar como motivo, a saber, aquella gavilla que tiene ante sus ojos en ese preciso instante; esa orientación de su mirada depende de toda una serie de movimientos previos y por ello su actuación se ve determinada necesariamente en este punto. Troquemos ahora este conocimiento irracional por ese conocimiento racional y reflexivo donde operan motivos abstractos cuyos efectos en la voluntad no dependen del tiempo ni de la sucesión, sino que se hallan presentes ante la consciencia abstracta sin diferencia de tiempo alguna como excluyéndose mutuamente, lo que puede llegar a originar un verdadero conflicto cuando el equilibrio de las fuerzas de ambos motivos ande muy parejo; así se origina la perplejidad. Pero ésta se ve superada pronto gracias a una tercera reflexión adicional que, de no llegar a resolución alguna, no sólo descarta uno de los objetos de la elección, sino ambos; dicha reflexión será el motivo de una imperiosa y ciega elección que le resulta insufrible a la razón; por ello, o bien se deja arrastrar hacia la superstición, reclamando una sentencia del destino mediante alguna suerte de vaticinio forjado expresamente para la ocasión (*ilustr.*), o bien la razón, tras declararse incompetente para tomar una

[53] Como es bien conocido, Juan Buridán (1328-1340) planteó la paradoja de un animal (en realidad él no habló propiamente de un asno, sino de un perro, pero se debió dar en pensar que al cambiar de protagonista se ganaba en perplejidad y la paradoja quedaba enfatizada) que moriría de inanición al no contar con un criterio para determinarse a escoger una cosa u otra: con ello se pretendía mostrar la dificultad planteada por el problema del libre albedrío, cuando queda reducido a un *liberum arbitrium indifferentiae*. La historia de la paradoja es expuesta por N. Rescher en su trabajo «Choice withouth Preference: A Study of History and the Logic of the Problem of Buridan's Ass», *Kant-Studien*, 51 (1959-60), pp. 142-175.

decisión, da un paso atrás y abandona su elección a la manera del animal, dejándose determinar por la impresión momentánea del presente; con lo cual aquello que corresponde propiamente al azar es tomado como designio del destino y esta segunda fórmula se deja subsumir por la primera.

[260] Este contraste en el modo de verse determinado por los motivos que median entre el hombre y el animal se muestra de muy largo alcance, al ejercer una notable influencia sobre su esencia y entrañar en gran medida esa diferencia tan radical como manifiesta que media entre las existencias de ambos. El animal siempre se ve motivado por una representación intuitiva enclavada en el presente; por el contrario, el hombre se esfuerza por descalificar este tipo de motivación, con lo cual saca el máximo partido del privilegio que constituye su razón, puesto que no elige ni rehúye el goce o el dolor pasajeros, sino que reflexiona sobre sus consecuencias. Salvo en las acciones más insignificantes, nos determinamos conforme a pautas meditadas y motivos abstractos, y no con arreglo a las impresiones del presente. Por eso cualquier privación momentánea nos resulta bastante fácil, mientras que toda renuncia se nos antoja terriblemente ardua, ya que la primera sólo atañe al fugaz presente, en tanto que la segunda concierne al futuro y equivale a innumerables privaciones. Tanto nuestro dolor como nuestro contento no moran por lo general en el presente, sino en pensamientos abstractos: éstos son los que con frecuencia nos causan dolores tan insoportables que hacen palidecer cualquier sufrimiento propio del animal; muchas veces la experimentación de nuestro dolor físico queda sepultada por un sufrimiento anímico simultáneo[54]. Muy a menudo las preocupaciones y la exaltación del pensamiento desgastan mucho más el cuerpo de lo que puedan hacerlo las fatigas físicas. De ahí el aserto de Epicteto: *ταρασσει...*[55]; o este otro de Séneca: *plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus*[56].

[54] Schopenhauer se remite aquí a una anotación hecha en la página 431 de su ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, que luego habría de incorporarse al texto en la segunda edición. Cfr. SW II, p. 352: «... y bajo la presión de dolores intelectuales extraordinarios provocamos intencionadamente otros físicos para atraer nuestra atención a aquéllos; como cuando vemos a un hombre conmovido por algún violento dolor moral mesarse los cabellos, golpearse el pecho, arañarse el rostro o tirarse a tierra: todo lo cual no es más que el empleo de medios violentos para sustraerse a alguna idea que ha llegado a serle insoportable» (cfr. ed. cast. cit., p. 330).

[55] *ταρασσει εους ανθρωποος ου τα πραγμα αλλα τα πραγματων* («No son las cosas lo que inquieta a los hombres, sino las opiniones relativas a las mismas»; cfr. *Enchiridion*, V).

[56] «Son más las cosas que nos atemorizan que aquellas que realmente nos atormentan y muy a menudo nuestras representaciones nos hacen padecer más que la realidad misma» (cfr. *ep.*, 13, 4).





Eulenspiegel[57]. Niños[58].

Tamañas diferencias en el obrar y el padecer obedecen a la divergencia en el modo de conocer propios del animal y del hombre. En virtud de dicha divergencia únicamente al hombre le corresponde *la emergencia de un carácter individual*, siendo esto algo que le diferencia sobremanera del animal, que sólo posee el carácter de la especie. El primero depende de la elección entre varios motivos que, por lo demás, han de ser abstractos. La multiplicidad de los caracteres individuales se muestra en las distintas resoluciones que se dan en presencia de idénticas motivaciones. El animal, sin embargo, carece de una verdadera determinación electiva, viendo determinado su hacer o dejar de hacer por la presencia o ausencia de una impresión determinada, siempre y cuando ésta suponga un motivo en general para su especie. De ahí que no muestre sino el carácter de la especie[59].

En definitiva, de semejante *determinación electiva* también se deriva el hecho de que sólo en el hombre se dé la *decisión* y no el mero *deseo de un signo válido de su carácter*, y ello tanto en lo tocante a sí mismo como en lo referente a los demás. Sin embargo, la decisión no se torna cierta (para uno mismo y para los otros) más que a través del *hecho*. El deseo es una mera consecuencia necesaria de la impresión presente, ya

[57] Bufón alemán del medievo cuyas andanzas inspirarían uno de los más célebres poemas sinfónicos de R. Strauss.

[58] Cfr. SW II, § 55, p. 353: «También Eulenspiegel se burlaba donosamente de la naturaleza humana cuando reía al subir la montaña y lloraba al bajarla. Es más, los niños suelen llorar no por haberse hecho daño, sino por ver que les compadecen; el pensamiento del dolor que en ellos se ha despertado es lo que les hace llorar» (cfr. ed. cast. cit., p. 331).

[59] Schopenhauer remite aquí a la página 432 de su ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, donde ha dejado escrita esta observación: «En el caso de que, tal como sucede con los animales, los motivos actuaran sobre nosotros *in concreto* y de una manera intuitiva, entonces sólo un motivo nos sería presente a cada instante y, al no contar con la oposición de ningún otro, el acto en cuestión quedaría necesariamente determinado. Sólo al ser simultáneamente presentes ante la conciencia *in abstracto* pueden los motivos luchar dentro de nosotros, suponiendo el victorioso un signo inequívoco de la índole individual de nuestra voluntad, es decir, del carácter individual. En esto se cifra también el valor de toda ética, puesto que, aun cuando lo que nos mueve al obrar noble y justo no deja de ser originariamente un conocimiento intuitivo, éste se ve vinculado a cierta tesis abstracta, gracias a la cual —donde dicha intuición no se manifiesta en cuanto tal, pero sí se ve representada— puede hallarse siempre presente a la consciencia y entrar en conflicto con aquel motivo contrapuesto. Porque, como se ha señalado, sólo la determinación en base al conflicto de motivos abstractos patentiza el carácter individual...»

se trate de un estímulo exterior o de una transitoria disposición anímica; por ello supone un obrar tan inmediatamente necesario e [261] irreflexivo como el del animal y, al igual que éste, el mero deseo se limita a expresar el *carácter de la especie*, no el carácter individual; así pues, el mero deseo denota lo que sería capaz de hacer, no tanto *el individuo* que experimenta dicho deseo, como *el hombre* en general. Para el individuo el hecho es lo único decisivo, ya que, en cuanto acto humano, requiere de cierta reflexión y de ordinario el hombre es dueño de su razón, esto es, reflexivo y, por lo tanto, toma una resolución conforme a motivos de carácter abstracto bien meditados; de ahí que el hecho sea por sí solo una expresión de la máxima inteligible de su actuación, el resultado de su querer más íntimo y se presenta como una letra de la palabra que designa su carácter empírico, el cual no es a su vez sino la mera expresión de su carácter inteligible. Esa es la razón de que en un espíritu sano sólo los actos pesen sobre la conciencia, y no los deseos ni los pensamientos. Ese acto —al que me he referido con anterioridad— completamente irreflexivo y debido al ciego afecto, constituye en cierto modo un híbrido entre el mero deseo y la resolución, por lo que mediante un arrepentimiento auténtico —que se muestra también como hecho— puede ser difuminado como un rasgo mal trazado en la configuración de nuestra voluntad, que es tanto como decir de nuestra vida.

Con arreglo a esta consideración global sobre la libertad de la voluntad y cuanto a ella se refiere, la voluntad en sí y al margen de todo fenómeno es ciertamente libre e incluso omnipotente; por el contrario, en todas sus manifestaciones individuales se ve determinada por causas y, allí donde el conocimiento le ilumina —tanto en el caso de los hombres como en el de los animales—, determinada por motivos frente a los cuales el carácter reacciona siempre necesaria y regularmente del mismo modo. El hombre cuenta con el privilegio —del que carecen los animales— de poder alcanzar una *determinación electiva* mediante el conocimiento abstracto de la razón, pero esto no le convierte sino en un campo de batalla para el conflicto de los motivos, sin sustraerle de su dominio; tal determinación electiva da pie a la posibilidad de un carácter individual, mas no a la libertad de un querer individual, esto es, a la independencia del principio de razón, que abarca todos los fenómenos y, por lo tanto, al hombre. Hasta este punto dado, y no más allá, se extiende la diferencia que la razón, o el conocimiento de los conceptos, establece entre la volición humana y la del animal[60]. Ahora

[60] Aquí nos enontramos en el manuscrito con una marca de lápiz y la siguiente anotación: «a la siguiente hoja», indicándos así la conveniencia de prescindir del resto del párrafo.





bien, hacia el final de nuestra consideración se hace patente que una manifestación específicamente individual de la libertad, que corresponde a la voluntad en sí, también es posible en la manifestación misma; se trata de un fenómeno absolutamente imposible para el animal y que puede ser inferido de la voluntad humana, cuando el hombre abandona el conocimiento de las cosas individuales en cuanto tales en aras del conocimiento global sometido al principio de razón y, valiéndose de las ideas, descubre ese *principium individuationis* a través del cual se hace posible la aparición real de la libertad de la voluntad como cosa en sí, pero merced al cual la manifestación entra asimismo en cierta contradicción consigo misma, contradicción que designa la palabra *abnegación*, y que conlleva en última instancia [262] la supresión del en sí de aquella manifestación.

Pero ahora, tras haber quedado claro que el carácter empírico es invariable, al tratarse de un mero despliegue de ese carácter inteligible que mora fuera del tiempo, así como que su concurrencia con los motivos imprimen un carácter necesario a las acciones, debo proceder a *descartar una conclusión* que podría colegirse de todo ello *en defensa de las malas inclinaciones*. Habida cuenta de que mi carácter constituye el despliegue de un acto de la voluntad de índole extratemporal y, por ende, indivisible e inmutable, esto es, de mi carácter inteligible, por medio del cual todo lo esencial, es decir, el contenido ético de mi vida, se ve irrevocablemente determinado y se ha de expresar ciñéndose a la manifestación, esto es, conforme al carácter empírico y a lo insustancial de tal manifestación, de suerte que la configuración externa de mi transcurso vital depende de las formas bajo las cuales se presentan los motivos, bien podría argüirse que trabajar en pro de mejorar mi carácter u oponerse al imperio de las malas inclinaciones supone un esfuerzo baldío y que resulta más conveniente someterme a lo inevitable, mostrándose condescendiente con cualquier inclinación por mala que resultare. Pero con esto sucede lo mismo que con la teoría del *ineludible destino* y las consecuencias derivadas de ella, esa teoría denominada αϱγος λογος[61], y que en la modernidad se ha dado en llamar fatalismo oriental, cuya cabal refutación se debe a Crisipo y es expuesta por Cicerón en su *De fato* (12, 13).

Aunque todo cuanto acontece pueda ser considerado como irrevocablemente determinado por el destino, dicha determinación sólo tiene lugar por medio de una concatenación de causas y efectos. De

[61] *ἀϱγὸσ λὸγοσ*: «la razón perezosa»; así denominaban los griegos a la «razón» que declaraba inútil cualquier tipo de indagación y toda clase de resolución. Se haga lo que se haga, siempre acontecerá cuanto tiene que acontecer.

modo que en ningún caso puede darse un efecto sin su causa. Por lo tanto, el acontecimiento no está predeterminado *sin más ni más* por el destino, sino en cuanto resultado de causas precedentes; así pues, no sólo el resultado, sino también la mediación que determina dicho desenlace queda decretada por el destino (*Ilust. Cic.*). De no darse la mediación, tampoco se dará el desenlace: ambos son fruto de la determinación del destino, algo de lo que nosotros no tenemos constancia sino a toro pasado.

Tal y como los acontecimientos suceden siempre con arreglo al destino, esto es, a una infinita concatenación de causas, de igual manera nuestros actos siempre tendrán lugar conforme a nuestro carácter inteligible; pero, así como no conocemos de antemano el destino, también nos está vedada una comprensión *a priori* de nuestro carácter inteligible y sólo somos capaces de aprender algo sobre nosotros mismos o sobre los demás *a posteriori*. Si mi carácter inteligible entraña que sólo puedo adoptar una buena resolución tras mantener previamente una larga lucha en contra de mi inclinación, se habrá de contar con esta lucha previa. La decisión no se encara propiamente con mi voluntad en cuanto tal, sino con el conocimiento que tengo actualmente de ella y a cuya actualización puedo consagrar toda mi vida. Así pues, la reflexión relativa a la [263] inevitabilidad de mi carácter y concerniente a la fuente unitaria de la que manan todos mis actos no debe inducirme a prejuzgar la índole buena o mala de la resolución adoptada por mi carácter; en los frutos de la decisión es donde podré apreciar mi condición, viéndome reflejado en mis hechos cual en un espejo. De este modo se explica la *satisfacción* o la *angustia* con las que contemplamos retrospectivamente nuestra andadura por la vida; ambas no se deben a que nuestros hechos pasados subsistan todavía; son pasado, fueron y ya han dejado de ser; pero la gran importancia que guardan para nosotros proviene de su *significado* en cuanto huellas de nuestro carácter, en cuanto constituyen ese espejo de la voluntad donde contemplamos nuestro yo más íntimo y reconocemos el núcleo de nuestra voluntad. Ahora bien, como esto no es algo que podamos reconocer de antemano, sino sólo a toro pasado, lo que nos corresponde es esforzarnos y luchar, con objeto de que, andando el tiempo, la imagen resultante de nuestros hechos sea tal que su contemplación nos apacigüe en lugar de inquietarnos. Pero la significación de esa complacencia / angustia será estudiada más adelante[62].

[62] El manuscrito presenta en este punto una marca a lápiz y la siguiente anotación: «hoja 266». En dicha hoja nos encontramos con la misma señal muy poco antes de finalizar el epígrafe dedicado a «Las esferas de la alegría y el sufrimiento», lo que





*Acerca del carácter adquirido*

Todavía cabe hacer una consideración adicional.

Ya les he hablado con anterioridad del carácter empírico y del carácter inteligible[63], y ambos han sido traídos a colación recientemente. Sin embargo, existe un tercero distinto de estos dos, el *carácter adquirido*, que sólo se obtiene a lo largo de la vida merced al trato mundano y es al que nos referimos cuando elogiamos a un hombre por tener carácter o lo censuramos por carecer de él.

Podríamos pensar que, como el carácter empírico es invariable en cuanto fenómeno del inteligible y todo fenómeno natural es consecuente de suyo, también el hombre habría de manifestarse siempre idéntico y consecuente, no siendo necesario, por lo tanto, que se procure laboriosamente un carácter a través de la experiencia y la reflexión. Pero las cosas son muy distintas. Y por más que uno sea siempre el mismo, no se comprende a sí mismo en todo momento, sino que con frecuencia se desconoce hasta adquirir un cierto grado de verdadero conocimiento sobre sí mismo. En tanto que propensión natural el carácter empírico es irracional; por añadidura, sus manifestaciones se ven perturbadas por la razón y, ciertamente, tanto más cuanto mayor sea el nivel de reflexividad. Pues ésta le presenta siempre lo que conviene al *hombre en general* como carácter de la especie y le resulta posible tanto quererlo como lograrlo. Esta circunstancia le impide percibir con claridad aquello que *él*, desgajado de la totalidad, puede querer y conseguir en virtud de su individualidad. Para todo encuentra dentro de sí disposiciones de distintas aspiraciones y energías propias del ser humano en general, mas la intensidad de dichas disposiciones en su individualidad no se clarifica al margen de la experiencia. Aun cuando se ciña a las pretensiones que se adecúan a su idiosincrático carácter, no deja de sentir —sobre todo en ciertos momentos y en determinados estados de ánimo— la incitación de las pretensiones antagónicas y, por ello, incompatibles, que habrán [264] de verse sojuzgadas, si quiere entregarse sin reservas a las primeras. Pues, al igual que nuestro itinerario físico sobre la tierra es una línea, y no un plano, en el sendero de la vida, cuando queremos asir y asumir una cosa, hemos de renunciar a innumerables otras que van apareciendo a ambos lados del camino.

parece indicar la posibilidad de suprimir *ad libitum* tanto ese apartado como el anterior acerca del carácter adquirido.

[63] Cfr. la *Metafísica de la naturaleza.* Como en este caso el apunte se debe a V. Spierling, brindaremos la referencia siguiendo su edición de ese texto: cfr. *Metaphysik der Natur* (hrsg. von V. Spierling), Piper, Munich/Zurich 1984, pp. 83-88.

Ciertamente, podemos no elegir y trastear todo lo que nos atrae fugazmente, cual niños en una feria; este trastocado afán equivale a convertir en un plano la línea de nuestro camino, corriendo erráticamente de un lado para otro en zig-zag sin llegar a ninguna parte. Quien quiere serlo todo, no puede ser nada. Una alegoría: Hobbes deduce el derecho de propiedad del hecho de que cada cual tenga un derecho originario, mas no privativo, sobre cada cosa, esto es, un derecho de propiedad. Éste se obtiene sobre una cosa en particular al renunciar a su derecho originario respecto de todas las demás, a cambio de que los otros hagan otro tanto con lo elegido por él. Así es la vida: sólo podemos perseguir con ahínco y cierta perspectiva de éxito cualquier afán, sea éste de la índole que fuere (placer, honor, riqueza, ciencia, arte, virtud...), cuando renunciamos a las pretensiones ajenas al mismo, si desistimos del resto de los afanes. De ahí que ni el mero querer ni el mero poder se basten por sí solos; un hombre también ha de *saber* lo que quiere y lo que puede; sólo así mostrará carácter y será capaz de consumar lo que se haya propuesto. Hasta entonces, y a pesar de la consecuencia natural del carácter empírico, carecerá de carácter. Podrá ser plenamente fiel a sí mismo y no salirse del carril que le señala su daimon, pero no describirá una línea derecha, sino una línea temblorosa y desigual que vacilará, se desviará y retrocederá, preparando el terreno al dolor y al arrepentimiento. Todo porque todavía no se conoce a sí mismo; porque ve ante sí muchas cosas que son posibles y alcanzables por parte del ser humano, pero no sabe cuáles son entre todas ellas las que se hallan en concreto al alcance de sus posibilidades. Al acometer toda suerte de intentos fallidos, su carácter cobrará fuerza en este o aquel punto en particular; pero en conjunto habrá de flaquear nuevamente. Y lo alcanzado tan penosamente en contra de su naturaleza (*invita Minerva, Marte, Venere*[64]) no le reportará placer alguno; lo así aprendido, será letra muerta; e incluso en el terreno de la ética, una acción noble de por sí, pero que no se realiza en base a impulsos inspirados pura e inmediatamente por su carácter, sino al compás de un concepto, dogma o ejemplo, que sea tenido como noble por su carácter, perderá cualquier mérito ante sus propios ojos merced al subsiguiente pesar egoísta, dado que no se trata rigurosamente de una acción suya. Con nosotros mismos nos sucede lo mismo que con los demás; sólo nos percatamos de la inflexibilidad del carácter ajeno gracias a la experiencia y hasta ese momento creemos ingenuamente que por medio de razonamientos, consejos, ruegos o súplicas, que mediante ejemplos y magnanimidad, podríamos tratar de conseguir que alguien abandonase

[64] Cfr. Cicerón, *De officiis*, I, 31, 110 y Horacio, *De arte poetica*, 385.





su forma de ser, modificase su línea de actuación, cambiase su manera de pensar [265] o acrecentase sus aptitudes; otro tanto ocurre con nosotros mismos. Es en base a la experiencia como hemos de aprender cuanto queremos y podemos. Hasta entonces lo desconocemos, carecemos de carácter y con frecuencia sólo retomamos nuestro propio camino a fuer de topar con adversidades. Después de trabar ese conocimiento, alcanzamos lo que coloquialmente se ha dado en llamar *carácter adquirido.* Éste no pasa de ser el mejor conocimiento posible de la propia individualidad. Se trata de un conocimiento abstracto, y por ende claro, de las peculiaridades inalterables del propio carácter empírico, así como de la proporción y orientación de las propias fuerzas, tanto corporales como espirituales, en un palabra, del conjunto de cualidades y flaquezas de la propia individualidad. Esto nos coloca en situación de desempeñar ese rol de la propia persona que de suyo es inmodificable y que, aun cuando hasta el momento lo hayamos venido ejecutando de modo natural e irregularmente, ahora damos en desarrollar metódicamente. La conducta, necesaria de suyo por mor de nuestra naturaleza individual, se ve ahora constantemente inspirada por máximas bien definidas que son llevadas a cabo tan metódicamente como si hubieran sido aprendidas, sin dejarnos confundir por el efímero influjo de una momentánea disposición de ánimo o una fugaz impresión, sin detenernos jamás ante el amargor o la dulzura de una menudencia con la que topamos en el camino, sin titubear o caer en la indecisión o la inconsecuencia. Nunca más esperaremos, tantearemos o andaremos a tientas, cual bisoños, para ver lo que realmente queremos y aquello de lo que verdaderamente somos capaces, sino que lo sabremos de una vez por todas; bastará con que, a la hora de adoptar una resolución, apliquemos el principio universal a cada caso concreto ante cualquier opción. Conoceremos genéricamente nuestra voluntad y no nos dejaremos inducir por el estado de ánimo del momento o por un envite exterior, decantándonos puntualmente por algo que resulta contrario al conjunto de nuestro querer. Asimismo, al conocer tanto la índole como el grado de nuestras fuerzas y nuestras flaquezas, nos ahorraremos multitud de pesares. Pues en realidad no existe goce alguno al margen del uso y disfrute de las propias fuerzas y no hay mayor pesar que el percibir la carencia de dichas fuerzas allí donde se las precisaría. Pero en cuanto hayamos descubierto dónde moran nuestras energías y nuestras miserias, cultivaremos nuestras disposiciones naturales más eminentes, intentando rentabilizarlas de todos los modos posibles, a fin de aplicarlas en todo momento de la manera más conveniente; gracias al autodominio eludiremos aquellas tentativas para las que nos hallamos escasamente dotados por naturaleza y desistiremos de inten-

tar aquello que no vayamos a conseguir. Sólo quien logre esto será íntegramente él mismo y no se fallará nunca a sí mismo, pues siempre sabrá lo que puede exigir de sí mismo. Por consiguiente, a menudo le invadirá la dicha de experimentar sus fuerzas y raramente padecerá la pesadumbre de evocar sus debilidades; quizá suponga [266] esta última la humillación que nos inflige un mayor pesar. Por eso uno puede soportar mucho mejor la invocación de su infortunio que la de una torpeza. Al ser plenamente conscientes tanto de nuestras fuerzas como de nuestras flaquezas, tampoco intentaremos aparentar un vigor del que carecemos, no jugaremos con moneda falsa, dado que tales fingimientos acaban por malograr sus objetivos. Como el hombre no es por entero sino la mera manifestación de su voluntad, no cabe mayor despropósito que dejarse llevar por la reflexión de querer ser distinto a como uno es, pues con ello se pone a la voluntad en franca contradicción consigo misma. El remedo de las cualidades y peculiaridades de otros resulta mucho más infame que ataviarse con prendas ajenas, pues es tanto como reconocer la propia futilidad. El conocimiento del propio talante y del elenco de nuestras capacidades, así como de las inevitables limitaciones de éstas, constituye en este sentido el camino más seguro para conseguir la mayor autosatisfacción posible. Y es que para nuestros acontecimientos internos vale lo mismo que para los externos, a saber, que no existe consuelo más eficaz que la plena certidumbre de una necesidad irremontable. La desgracia que nos asola no nos atormenta tanto como el imaginar aquellas circunstancias bajo las cuales hubiéramos podido evitarla. Sólo gemimos y vociferamos en tanto que esperamos incidir con ello en los demás o excitarnos a nosotros mismos para acometer empeños inusitados. Pero tanto los adultos como los niños saben conformarse muy bien tan pronto como comprueban que la cosa ya no tiene remedio:

*θυμον ενι στηϑσσι φιλον δαμασσανγτεσ αναγκη*[65]

Elefantes. David[66].
Pesar permanente[67].

[65] Cfr. Homero, *Ilíada*, XVIII, 113.

[66] Cfr. SW II, § 55, p. 362: «Somos como elefantes cautivos, que forcejean furiosos durante algunos días, pero que cuando se convencen de la inutilidad de su furor aceptan tranquilamente el yugo y quedan domados para siempre. Somos como el rey David, que mientras vivió su hijo enfermo no cesó de implorar a Jehová y de desesperarse, pero en cuanto murió no volvió a pensar en él» (cfr. ed. cast. cit., p. 338).

[67] «Por esto soportan con indiferencia muchas personas la deformidad, la miseria, la fealdad, el haber nacido de clase baja, el vivir en una bohardilla, y nada de esto les





*Las esferas de la alegría y el sufrimiento*

<El[68] conocimiento de la necesidad externa resulta más sensible que el de la interna, habida cuenta de que se concita de modo inmediato. Todo hombre tiene claros los confines de esa esfera donde caben la única dicha y desdicha posibles para él; todo aquello que desborda dichos márgenes, ya sea bueno o malo, no significa nada para él, dado que el conocimiento de la necesidad externa le ha establecido dichos límites de una vez para siempre. Lo expondré con mayor claridad. Cada cual es víctima de ciertos infortunios y carece de determinados bienes sin que ninguna de tales circunstancias le haga experimentar sufrimiento alguno, mientras que otro es infeliz merced a su desgracia o carencia. Se trata de algo relativo; el bienestar de cada hombre depende únicamente de la relación entre sus anhelos y sus conquistas; la cuantía de dichas conquistas no decide nada por sí sola y es tan asignificativa como un quebrado sin denominador. En la esfera espiritual de cada cual se dan determinados objetos que se han revelado como potencialmente asequibles y hacia los cuales extiende sus pretensiones el sujeto en cuestión; únicamente éstos son susceptibles de constituir sus motivos, al ser los objetos de su voluntad en general. Ahora bien, el azar juega con ellos, aproximándolos y alejándolos a su antojo; tantas veces como se presentan ante el hombre aquellos objetos que él cuenta sobre seguro con alcanzar, se siente dichoso, se encuentra a sus anchas y ésta radiante; por contra, tan pronto como se vuelve a disipar la perspectiva de su tenencia se sume en la desdicha. Pero todo cuanto resida por fuera de la esfera de sus pretensiones, ya sea bueno o malo en sí mismo, no significa nada para él y ante sus ojos es igual que si no existiera en absoluto. De ahí que sea tan versátil cuanto constituye materia de aflicción y de alegría. A los pobres no les inquietan aquellos bienes de los que gozan los ricos, dado que no se hallan en el *horizonte de sus aspiraciones*. Por otra parte, todos aquellos bienes y deleites que constituyen el supremo objetivo de los pobres, los tiene el rico a su servicio e incluso los desdeña, por no reportarle consuelo alguno para la pena que experimenta cuando quedan insatisfechas *sus* pretensiones; pues, al tratarse de bienes de los que nunca ha carecido, nunca ha tenido ocasión *de aprender a apreciarlos*. Aquello que hace infelices a los ricos no ejerce impresión alguna sobre el pobre, puesto que éste nunca ha

aflige, como no nos duelen las heridas cuando han cicatrizado porque sabemos que la necesidad impide que estas circunstancias varíen, mientras que otras personas más afortunadas no comprenden cómo pueda soportarse todo aquello» (cfr. *ibid.*).

[68] Interpolación (hasta «... sobrellevar semejantes infortunios con gesto alegre»).

*aprendido a desearlo.* La[69] materia para la alegría y el dolor tiene delimitado su lugar entre aquello que uno posee y aquello sobre lo que no se abriga la menor esperanza, es decir, aquello que no se pretende en absoluto: ὁ τοποσ των οδῶνων καὶ ἡδονων[70]. Por eso, cosas tales como la indigencia o innumerables desgracias como la invalidez, la baja extracción social, la fealdad, el no tener techo y tantas otras por el estilo, serán sobrellevadas con indiferencia por muchos, puesto que, tras haber reconocido sus necesidades internas o externas de una vez por todas, han circunscrito sus aspiraciones dentro de tales márgenes. Por el contrario, otros que sean afortunados en este sentido, no son capaces de entender cómo cabe sobrellevar semejantes infortunios con gesto alegre.> Así pues, nada se conforma mejor con la necesidad externa que un conocimiento preciso de la misma, y otro tanto sucede con la necesidad interna. <Aprendemos[71] pronto a conocer nuestras buenas cualidades y nuestras fuerzas, así como a utilizarlas en nuestro provecho. De igual modo, hemos de sobreponernos a nuestras debilidades, carencias y defectos naturales, conociéndolos claramente de una vez por todas, para determinar conforme a ellos los límites de nuestras pretensiones y darnos por satisfechos también con respecto a lo inasequible; puesto que la necesidad interna tiene cimientos aún más firmes que la externa. Una vez hecho esto, habremos ahuyentado la más amarga de todas las penas espirituales, la insatisfacción con uno mismo, la mortificación del amor propio; pues tal es la inevitable consecuencia del desconocimiento de la propia individualidad, desconocimiento del que se deriva una falsa arrogancia, dando ésta pie a la temeridad y posteriormente a la vergüenza. *Nulli potes imprecari quidquam gravius quam si imprecatus fueris, ut se habeat iratum*[72].>

El haber dedicado tanta atención al *carácter adquirido*, aun cuando reviste mayor importancia para la mundonología que para la ética en sentido estricto, obedece al hecho de que debía ser citado como un tercer tipo de carácter junto al empírico y al inteligible; la exposición de estos últimos se hallaba destinada[73] a esclarecer cómo la voluntad, pese a hallarse enteramente sometida a sus inexorables manifestaciones, teñidas de necesidad, no deja de ser *libre* en sí misma e incluso puede ser tildada de omnipotente.

[69] Este pasaje (hasta la cita en griego) es un añadido dentro de la interpolación apuntada en la última nota.

[70] ὁ τόπος τῶν ὀδύνον καὶ ἡδονῶν: «la sede tanto del malestar como del placer».

[71] Nueva interpolación (hasta el texto de Séneca inclusive).

[72] «A nadie se le puede desear algo peor que ser presa del enojo» (cfr. Séneca, *epi* 110, 2).

[73] Aquí finalizaría la posible supresión a la que se refiere la nota 40.





### *En torno a la libertad de la voluntad para negarse y afirmarse a sí misma*

La exteriorización y el reflejo de esta libertad, esto es, la omnipotencia de la voluntad, se percibe a lo largo y ancho del mundo visible, el cual no es sino su manifestación; sin embargo, se presenta y evoluciona progresivamente conforme a leyes que conllevan la forma del conocimiento.

Ahora bien, antes dije que esa libertad de la voluntad también puede descollar en la manifestación y, ciertamente, en la más perfecta de sus manifestaciones, aquella que le proporcione un conocimiento plenamente adecuado de su propia esencia. También aquí, en la cumbre de la autoconsciencia y del discernimiento, la voluntad, o bien quiere lo que quería cuando era ciega y todavía no se conocía a sí misma, y entonces el conocimiento constituye para ella un *motivo* tanto en el detalle como en el conjunto, o bien este conocimiento le supone por el contrario un *aquietador* que aplaca y neutraliza todo querer. [267] Con anterioridad me refería a esto de una forma muy genérica como *afirmación* y *negación* de la voluntad de vivir. Desde el transitorio punto de vista individual, ésta representa siempre una exteriorización *universal* de la voluntad, es decir, que no modifica ni perturba el desarrollo del carácter, así como tampoco tiene su expresión en acciones aisladas, sino que su forma de mostrarse consiste en *enfatizar* globalmente el tipo de comportamiento mantenido hasta ahora o, bien al contrario, en suprimirlo enteramente, expresándose en lo sucesivo a través suyo la máxima libremente asumida merced al conocimiento sobre la voluntad alcanzado. La clara exposición de todo esto, que constituye el objeto principal de la ética, ya nos ha sido parcialmente preparada e iluminada por las consideraciones vertidas en torno a la libertad, la necesidad y el carácter; con todo, todavía tendremos que demorar un poco más dicha exposición, a fin de anteponer una meditación previa *sobre la vida misma*, cuyo querer o no querer polariza el gran problema a debatir; indagaremos de qué modo y en qué medida satisface o puede satisfacer su afirmación a la propia voluntad, la esencia íntima de esa vida; en una palabra, la índole universal y esencial de la voluntad en relación con el mundo que le es propio.

# CAPÍTULO 4

## DEL ESTADO DE LA VOLUNTAD EN EL MUNDO DE SU MANIFESTACIÓN, O DEL SUFRIMIENTO DE LA EXISTENCIA

En primer lugar, recuerden la cuestión planteada con anterioridad acerca del *objetivo y el fin de la voluntad*; al enfrentarnos con esa cuestión vimos que la voluntad, en todos los niveles de su manifestación, desde el más bajo hasta el más alto, carece de un objetivo y fin últimos, si bien abrigue siempre un afán, dado que el querer constituye su única esencia y ésta no queda delimitada por la consecución de objetivo alguno, al no ser susceptible de ninguna satisfacción finita y, aun cuando pueda verse determinada, marcha de suyo hacia el infinito. Esto cabe apreciarlo en el más simple de los fenómenos naturales, la gravedad, que no ceja en sus aspiraciones y persigue un punto inextenso, cuya consecución significaría el aniquilamiento de la materia; dicha tendencia no cesaría ni aun cuando el universo entero se hubiera conglomerado. Esto mismo cabe observarlo también en otros fenómenos naturales bien elementales; el estado sólido tiende hacia el estado líquido, bien por fusión bien por disolución, ya que sólo así quedan liberados sus elementos químicos; la rigidez representa su prisión, en la que son retenidos por el frío. Los líquidos tienden hacia la vaporización, hacia la que transita el agua en cuanto se ve liberada de toda presión. No hay ningún cuerpo que carezca de analogías tales como aspiraciones, apetitos o afanes. La *electricidad* multiplica hasta el infinito su autodesavenencia interna, si bien la masa terrestre deglute tal efecto. El *galvanismo* supone asimismo, en tanto que la pila se mantiene activa, un estéril e incesantemente renovado acto de autodesavenencia y reconciliación. Igual perplejidad presenta esa aspiración nunca satisfecha que constituye la vida de la *planta*, una tendencia incesante hacia formas ascendentes cada vez más elevadas que culmina en un punto final, la semilla, que se troca de nuevo en el punto inicial. Esto se repite hasta el infinito, no cupiendo encontrar en parte alguna un objetivo, una satisfacción cumplida, un punto de reposo. [268] Recuerden ahora que las distintas fuerzas naturales y orgánicas se disputan la materia en donde quieren resaltar, ya que no poseen sino cuanto le arrebatan a las demás, sosteniéndose así una permanente lucha por la vida o la muerte, lucha de donde procede ante todo esa resistencia merced a la cual se ve contra-





rrestada por doquier aquella aspiración que constituye la esencia íntima de cada cosa, que persigue infructuosamente y a través de mil tormentos el tránsito hacia el fenómeno sin poder abandonar su ser, hasta que otros apresan ávidamente su lugar y su materia.

Esta aspiración, que constituye el en sí de toda cosa, la venimos identificando con aquello que se manifiesta en nosotros del modo más elevado bajo la luz de la consciencia y se llama *voluntad*. Su represión mediante un obstáculo que se alza entre ella y su objetivo provisional, la damos en llamar *sufrimiento* y, por el contrario, la consecución del objetivo recibe el nombre de *satisfacción*, bienestar o dicha. Estas denominaciones pueden transferirse a los fenómenos del mundo inconsciente, los cuales son ciertamente de un grado más bajo, pero de idéntica índole, que los de nuestra voluntad.

### *Naturaleza inconsciente*

Entonces vemos a estos fenómenos sumidos en un sufrimiento continuo y carentes de una dicha estable. Pues toda aspiración, al nacer de una carencia, supone sufrimiento en tanto que no se vea satisfecha; sin embargo, ninguna satisfacción es duradera, suponiendo más bien tan sólo el punto inicial de una nueva aspiración. La aspiración se ve obstaculizada y combatida por doquier de múltiples maneras; por lo tanto, el sufrimiento subsiste siempre, al no darse un objetivo final de la aspiración; así pues, no existe límite ni término alguno para el sufrimiento.

### *Animales*

Sin embargo, esto que hemos descubierto sólo a base de gran esfuerzo y atención se nos revela, por el contrario, con gran claridad en la naturaleza consciente, en la vida de la *animalidad*, cuyo sempiterno padecer es fácil de mostrar. Pero no quisiéramos detenernos demasiado en este escalón intermedio, para encaminarnos hacia donde todo resalta con una mayor claridad, al hallarse iluminada por el más lúcido conocimiento, a saber, la vida del *hombre*. Pues, cuanto más perfecta es la manifestación de la voluntad, tanto más evidente se hace el sufrimiento. En igual medida, cuando el conocimiento gana en claridad, incrementándose el grado de conciencia, también aumenta la angustia, que por consiguiente alcanza su máximo nivel en el ser humano, tanto más cuanto mayor sea la perspicacia e inteligencia de éste. El genio es

quien más padece. En este sentido, es decir, en relación con el conocimiento en general, entiendo yo aquel pasaje del Eclesiastés (1,18): *qui auget scientiam, auget et dolorem*[74]. La relación exacta entre el grado de la consciencia y el del padecer ha sido reflejada por Tischbein...[75]

Esa es la razón de que queramos examinar a partir de la *existencia humana* el destino íntimo y esencial de la voluntad. Cualquiera podrá hallar expresado en la vida del animal algo semejante, [269] sólo que en un grado distinto y más atenuado, pudiendo llegar a convencerse a través de la doliente animalidad de que, sustancialmente, *toda vida no es sino padecer.*

## *El sufrimiento en la existencia humana*

En todos los niveles que el conocimiento esclarece, la voluntad se manifiesta como *individuo.* El individuo humano, en tanto que finito, se halla inmerso en un espacio y tiempo infinitos, cual una diminuta partícula que hubiera sido arrojada en esa inmensidad; en cuanto carecen de límites, el tiempo y el espacio *no* configuran *una totalidad plena*; de esta forma, el individuo no cuenta en todo momento sino con un cuando y un donde *relativos,* mas nunca *absolutos,* esto es, plenamente determinados, ya que tanto su lugar como su duración constituyen una parte finita de una ilimitada infinitud.

Su propia existencia se cifra tan sólo en un *presente* cuya desenvuelta *fuga* hacia el *pasado* representa un perpetuo tránsito hacia la *muerte,* un continuo *morir,* dado que nuestra vida pasada (dejando a un lado sus eventuales consecuencias para el presente y el testimonio que proporciona sobre nuestra voluntad en cuanto impronta suya) se halla enteramente finiquitada y muerta, puesto que ya no existe. De ahí que, desde un punto de vista racional, bien pudiera resultar indiferente el

[74] «Aquel que aumenta su caudal de sabiduría incrementa también el del dolor» (*Eclesiastés, o el predicador de Salomón,* I, 18).

[75] En el § 56 de *El mundo como voluntad y representación* cabe leer lo siguiente: «Tischbein, pintor filósofo o filósofo pintor, expresó admirablemente en un dibujo esa exacta relación entre la conciencia y el dolor. La mitad superior del dibujo representa a unas mujeres a quienes les han arrebatado sus hijos y que, agrupadas de distintas maneras y en diferentes actitudes, expresan el dolor, la angustia y la desesperación maternales en toda su diversidad; la parte inferior presenta en una agrupación similar varias ovejas que también han sido despojadas de sus crías; cada situación del dibujo superior cuenta con un análogo en el inferior, mostrándose claramente cómo el dolor que cabe dentro de la conciencia obtusa del animal enmudece ante la desesperación posibilitada por la diafanidad del discernimiento, por la claridad de la consciencia» (cfr. SW II, p. 366; ed. cast. cit., p. 341).





hecho de que nuestra vida pasada se haya visto presidida por el goce o por las penalidades. Sin embargo, el *presente* se nos escapa constantemente de entre las manos hacia el *pasado,* mientras que el futuro se caracteriza por su incertidumbre y su brevedad. En este orden de cosas, la existencia del individuo, enfocada desde su faceta puramente inmaterial, es decir, en la medida en que se circunscribe al conocimiento[76], supone la continua precipitación del presente sobre el difunto pasado, un constante *morir.* Si bien, encuadrado en el *plano físico,* resulta obvio que, tal como nuestro caminar no es sino una caída constantemente atajada, la vida de nuestro cuerpo representa una muerte incesantemente retardada, una muerte continuamente postergada. (Propiamente, la vivacidad de nuestro espíritu no es sino un hastío perpetuamente diferido)[77]. Al tomar aliento ahuyentamos una muerte que nos acecha en todo momento y con la que luchamos de ese modo a cada segundo; de la misma manera, la nutrición, el descanso o el abrigo suponen otros tantos aplazamientos respecto de su postrera victoria, habida cuenta de que, desde el preciso instante del nacimiento, somos presa de una muerte que se limita a juguetear un rato con su víctima antes de devorarla. En ese intervalo proseguimos nuestra vida con mucho esmero, tanto tiempo como sea posible, al igual que inflamos cuanto podemos una pompa de jabón, aun cuando tengamos la certeza de que acabará por estallar.

## *Conato sin meta ni satisfacción*

Ya hemos visto en el seno de la naturaleza inconsciente que su quintaesencia supone un continuo *esfuerzo sin fin* y sin tregua, siendo esto algo que apreciamos todavía con mucha más claridad cuando examinamos a los animales y al ser humano. Todo su ser se cifra en un querer y ambicionar comparables a una sed insaciable. Pero la base de toda volición es la menesterosidad, la carencia, en una palabra, la aflicción que le es originariamente connatural y en la que recae merced a su propia esencia. Echa en falta objetos de volición cuya excesivamente fácil satisfacción hace que se vuelvan a adueñar de ella con facilidad; [270] en tal caso le invade un pavoroso vacío y un atroz aburrimiento, ya que, al no seguir manifestando su esencia, deja de percatarse de su existencia. Su vida oscila de esta forma entre el dolor y el hastío. De hecho, ambos representan sus últimos elementos constitutivos. Tal

[76] Corrección de: «en que resulta cognoscible».

[77] Lo encerrado entre paréntesis ha sido tachado con lápiz.

cosa se ha visto expresada de una curiosa manera, dado que el hombre ubica en el infierno todos los sufrimientos, no reservando para el cielo sino el aburrimiento (Dante).

Ese constante anhelar, que constituye la esencia de toda manifestación de la voluntad, alcanza, en los niveles superiores de su objetivación, su principal y más universal *fundamento*, mostrándose aquí la voluntad como un cuerpo vivo sujeto al férreo mandato de alimentarse; esta fuerza le viene conferida a este mandato por el hecho de que dicho cuerpo no es sino la propia voluntad de vivir objetivada. Y comoquiera que el hombre representa la más perfecta objetivación de esa voluntad, también resulta ser el más menesteroso de entre todos los seres; el ser humano constituye un concreto querer y necesitar en su grado más elevado, representa una concreción de mil necesidades. Con todo, éste se encuentra en el mundo, abandonado a sí mismo, y los cuidados para conservar su existencia son tan numerosos e intrincados, y se reciclan con tal rapidez, que acaban por absorber toda su vida. A los cuidados por el sustento se añadirá en seguida una segunda exigencia, la de la *propagación de la especie*. La vida de la mayoría se reduce a una continua lucha por la propia existencia, una lucha que cuenta con la certidumbre de acabar perdiéndose. Pero lo que le hace al hombre perseverar en esta ardua lucha, no es tanto el amor por la vida, como el temor a la muerte; la cual, sin embargo, reposa de modo indestructible tras las bambalinas y puede entrar en escena en cualquier momento. La propia vida se asemeja a un mar plagado de arrecifes y torbellinos, que el hombre esquiva con la mayor cautela para abrirse paso, sabedor de que, aun cuando se deslice con la mayor de las destrezas, a cada paso le acecha el peor y más inevitable de los naufragios, ya que su rumbo le aproxima fatalmente hacia la muerte: este es el destino final de tan penosa travesía, que le aguarda tras todos los escollos sorteados.

Ahora bien, también resulta muy digno de tener en cuenta el hecho de que, por su parte, los pesares y las penalidades de la vida puedan aumentar con facilidad, de modo que la propia muerte se vuelve apetecible, y uno acude voluntariamente a su encuentro, en el marco de la huida en que consiste toda la vida.

### *El tedio*

Y, por otra parte, tampoco deja de ser digno de atención el que, tan pronto como la necesidad y el sufrimiento conceden una tregua al hombre, comparece el aburrimiento y se hacen necesarias las diversiones. Por ello observamos que casi todos los hombres, al verse a salvo de la perentoriedad y el sufrimiento, en cuanto se han liberado finalmente de toda carga, [271] se convierten ellos mismos en una carga para sí; ahora les atormenta la preocupación de cómo deben pasar el rato, de cómo matar el tiempo, tal como se dice literalmente; cada hora malgastada es tenida por una auténtica victoria, ¡así como cualquier abreviación de aquella misma vida hacia cuya máxima prolongación venía aplicando hasta el momento todos sus esfuerzos! Lo que ocupa a todo ser vivo y sustenta el movimiento es la aspiración al *existir*. Pero, una vez que tienen asegurada la existencia, no saben comenzar nada. Por eso, lo que les pone en marcha, el empeño de eliminar las cargas del existir, haciéndolas imperceptibles, tarda poco en salir al encuentro del aburrimiento. Pero el tedio no es un mal insignificante que consienta verse menospreciado; acaba por dejar en el rostro la huella de una verdadera desesperación. Incluso la prudencia política adopta contra él precauciones públicas parecidas a las tomadas en contra de otras calamidades genéricas, ya que este mal puede llevar al hombre a los mayores desenfrenos, tan bien como su perfecto antagonista: el hambre.

Toda vida humana fluye entre el querer y el conseguir. El deseo supone dolor, conforme a su naturaleza; el logro alumbra de inmediato a la saciedad. El objetivo sólo era aparente; la posesión aniquila el estímulo. El deseo adopta una nueva configuración y la necesidad reaparece; y cuando no ocurre así, hacen acto de presencia la tristeza, el vacío y el aburrimiento, contra los que la lucha resulta tan penosa como contra la necesidad. El lapso de tiempo que media entre el deseo y la satisfacción no ha de ser ni demasiado largo ni demasiado corto, ya que, reduciéndose así al mínimo el sufrimiento que ambos acarrean, se procura un transcurso vital más dichoso. Pues aquello que cabe considerar el lado más hermoso de la vida, el gozo más puro que de ella se desprende, a saber, el conocimiento puro ajeno a toda volición, el goce de lo bello, los auténticos placeres propios del arte, se presenta en muy raras ocasiones, y sólo ante unos pocos, como un efímero sueño; y además, esa fuerza intelectual superior convierte a esos pocos en seres más susceptibles a unos pesares mucho más intensos de lo que jamás podrán experimentar quienes son más torpes; con lo cual viene a compensarse lo uno por lo otro. Pero a la inmensa mayoría de los hombres les resultan inaccesibles los puros goces intelectuales; no son capaces de disfrutar del placer que subyace al conocimiento puro; se hallan totalmente copados por la volición; de ahí que si algo llega a hacerles tomar partido, debe resultarles *interesante*, es decir, que ha de estimular de algún modo su voluntad, aun cuando sólo lo haga de forma remota y la relación no estribe sino en una mera posibilidad (algo que ya está

implícito en la palabra «interesante»); mas la voluntad no debe quedar totalmente implicada en este juego, porque su presencia consiste más en el querer que en el conocer; la acción y la reacción constituyen su único elemento. Las candorosas manifestaciones de esta estructura pueden tomarse de las cosas más insignificantes, así como de los fenómenos más cotidianos, v.g.: lugares dignos de visitar, animales extraños, juegos de cartas[78].

<El[79] más dichoso sería, sin duda, el más sabio, esto es, aquel que atesorara una parca voluntad merced a un vasto conocimiento, quien tuviera un gran caudal de conocimientos y un escaso nivel de volición. Quizá Sócrates pudo encarnar este ideal. Pero se trata de una rara excepción, puesto que quien posee una gran e intensa capacidad cognoscitiva suele tener a su base una igualmente fuerte voluntad en donde ha echado sólidas raíces. En el ínterin el camino hacia la mayor felicidad consiste claramente en que uno conozca mucho y quiera poco. Únicamente la voluntad permanece siempre como lo radical y específicamente idiosincrático del ser humano, constituyendo asimismo la fuente de infinitas penalidades.> Y eso por más que la naturaleza pueda hacer dichoso a un hombre; por más que uno sea y por más que uno posea, no podrá desembarazarse del dolor consustancial a la vida. Los incesantes esfuerzos por desterrar la aflicción no logran sino modificar su configuración. Originariamente ésta es carencia, menesterosidad, preocupación por el mantenimiento de la vida. Afortunado aquel que logra —lo que raramente se consigue— reprimir esta configuración del dolor; a renglón seguido el dolor cobra otras mil formas, transformándose [272] conforme a las circunstancias y la edad, en instinto sexual, pasiones amorosas, celos, envidia, odio, angustia, ambición, avaricia, enfermedad, etc. Para, finalmente, cuando no sabe adoptar otra forma, revestirse con ese tristemente gris ropaje del hastío y el aburrimiento que se intenta contrarrestar de tan diversas maneras. Y, en cuanto se logre ahuyentar el tedio, difícil será que la aflicción no recobre alguna de las formas precedentes para recomenzar nuevamente su danza desde el principio. Dado que es entre el dolor y el aburrimiento como transcurre la vida humana. Por muy desalentadoras que

[78] Schopenhauer remite aquí a una anotación hecha en la página 453 de su ejemplar de la primera edición de *El mundo...* y que reza como sigue: «Una insignificancia, el ganador del juego que se veía incapaz de motivar suficientemente su ánimo con ahínco, logrará magnificar todo ante sus ojos gracias al empleo de su atención, pasando sin solución de continuidad del miedo a la esperanza o de la alegría al enojo, en una palabra, consigue enardecer la voluntad, lo cual constituye el único medio que posee para percatarse de su existencia.»

[79] Interpolación (hasta «... fuente de infinitas penalidades»).





resulten estas consideraciones, no quiero dejar de llamar la atención sobre uno de sus aspectos, del que quizá pueda derivarse algún consuelo y hasta una estoica indiferencia ante la propia desdicha. Porque nuestra impaciencia para con ella obedece, en gran parte, a que la veamos como algo contingente, es decir, como fruto de una cadena causal que podría haber sido de otra manera. Pues, en cambio, no nos dejamos afligir por los males que nos parecen inexorables y generalizados, como es el caso de la inevitabilidad del envejecimiento y la muerte o de muchas incomodidades cotidianas. Antes que ninguna otra cosa, la consideración del carácter fortuito de las circunstancias es lo que nos produce una desazón inmediata y plaga de espinas a la aflicción misma. Ahora bien, si llegáramos a reconocer que el dolor en cuanto tal resulta consustancial a la vida y es del todo indestructible, así como que lo único dependiente del acaso es la forma bajo la cual se presenta, si reconociéramos que nuestra vida presente ocupa un lugar en el cual, de no estar ésta, vendría a ubicarse alguna otra que ahora se ve marginada por ella, así como que poco es cuanto el destino puede arrebatarnos desde un punto de vista sustantivo; semejante reflexión, de llegar a convertirse en una viva convicción, podría conllevar una buena dosis de *estoica serenidad* y amortiguar las angustiosas inquietudes causadas por nuestro bienestar. Pero, en realidad, tan poderoso dominio de la razón sobre la experiencia inmediata del sufrimiento no se logra nunca o muy raramente.

Por otra parte, esta meditación acerca de la inevitabilidad del dolor y la suplantación de unos por otros, así como la atracción de los nuevos, puede abocar en hipótesis de apariencia tan paradójica como las siguientes.

Medida.

Mediante la disposición física.

*ευξολοσ δυσκολος*[80].

Las grandes penas hacen imperceptibles a las pequeñas.

Una desdicha enorme es el umbral de la felicidad.

[80] Cfr. SW II, § 57, p. 372: «Por lo demás, esta consideración sobre la inevitabilidad del dolor... puede llevarse hasta sostener la hipótesis, paradójica, pero no absurda, de que en cada individuo está determinada de antemano la medida del dolor que ha de soportar por su naturaleza, medida que no puede contener ni más ni menos de lo que en ella cabe, aun cuando la forma del dolor pueda variar. Según esto, su próspera o adversa fortuna no procedería del exterior, sino del interior y variaría por su disposición física en las distintas épocas, pero en conjunto sería la misma y no distinta de lo que se llama temperamento, o más exactamente, el grado que posee de sensibilidad ligera o fuerte, o como Platón dice en el primer libro de la *República*: ευχολοσ δυσχολος, de humor fácil o difícil» (cfr. ed. cast. cit., p. 347).

Dolor - Anticipación. Apertura[81].
Aprioridad.
Comprobación:
Alegría y melancolía, ¿con qué objeto?
Suicidio.
Cambio de la disposición física.
*Vejigatorio.*

La alegría desmedida y el dolor muy intenso sólo se suelen concitar en la misma persona, ya que ambos se condicionan recíprocamente y tienen en común una gran vivacidad de espíritu. Ambas cosas son producto, no tanto del presente, cuanto de la anticipación del porvenir. Pero el dolor es consustancial a la vida y su intensidad queda determinada por la naturaleza del individuo; de ahí que los cambios repentinos, al ser siempre de índole externa, no pueden modificar propiamente su intensidad. Todo júbilo o dolor desmedidos tienen siempre por fundamento un engaño ilusorio, [273] por lo que ambas exaltaciones del espíritu se evitan con la prudencia. El júbilo desmedido (*exultatio, insolens laetitia*) descansa siempre en la ilusión de haber encontrado en la vida algo que no puede ser encontrado de ninguna manera, cual es la plena satisfacción de los deseos o preocupaciones que nos atormentan y se reproducen sin cesar. Cada una de estas ilusiones nos es indefectiblemente arrebatada más tarde y su desaparición nos granjea tanto dolor como alegría nos produjo su llegada. Cabe compararla con una cima de la que no se pudiera descender sino en picado y por ello debe esquivarse. Cualquier dolor desmedido y repentino no representa sino una caída desde esa cima, viéndose condicionado por la desaparición de una ilusión de ese tipo. Por lo tanto, cabe evitar ambos excesos, con tal de que uno sea capaz de abarcar con su mirada el conjunto y la concatenación de las cosas, guardándose de prestarles los vivos colores que nos gustaría verlas ostentar. La ética estoica convertía en algo primordial el liberar al espíritu de esta clase de ilusiones, así como de sus secuelas, confiriéndole en su lugar una imperturbable serenidad; de este talante nos habla Horacio:

[81] Cfr. SW II, § 57, p. 373: «El hecho, observado frecuentemente, de que los grandes dolores nos hacen insensibles a los pequeños y a la inversa, que a falta de grandes sufrimientos, las más pequeñas contrariedades nos atormentan e irritan, habla a favor de esa hipótesis; pero además, la experiencia nos enseña que cuando soportamos una gran desgracia que sólo con pensar en ella nos estremecíamos, nuestro ánimo sigue siendo siempre el mismo una vez experimentado el dolor primero; y, a la inversa, cuando alcanzamos una dicha largo tiempo apetecida, apenas nos sentimos más contentos ni más alegres que antes, una vez pasado el primer momento... La desesperación o el júbilo no eran debidos al dolor ni al gozo presentes, sino a la perspectiva de un porvenir anticipado» (cfr. *ibid.*).





*Aequam memento rebus in arduis*
*Servare mentem; non secus in bonis*
*Ab insolenti temperatam*
*Laetitia*[82].

Pero por lo general, tal como rehusamos un medicamento amargo, nos resistimos ante la idea de que el dolor es consustancial a la vida y de que éste no afluye a nosotros desde el exterior, sino que cada cual lleva dentro de sí la inagotable fuente del mismo. Antes bien, preferimos buscar, a modo de subterfugio, una causa externa de ese dolor que nunca nos abandona. Infatigablemente, vamos de deseo en deseo y, aun cuando la satisfacción alcanzada no nos satisfaga tanto como augurábamos, quedándose la mayoría de las veces en un vergonzoso error, no nos damos cuenta de que intentamos colmar la vasija de las Danaides[83]. Esto lo expresa muy acertadamente Lucrecio:

*Sed dum abest, quod avemus, id exsuperare videtur*
*Caetera: post aliud, quum contigit illud avemus:*
*Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes*[84].

Así corremos siempre en pos de nuevos deseos, en una marcha infinita a la que sólo la muerte pone fin, antes de que hayamos quedado satisfechos una sola vez. Un[85] caso muy inusual, que presupone una cierta fuerza de carácter, es el encontrarnos con un deseo que, a la vista de las circunstancias, no podemos colmar, pero al que tampoco sabemos renunciar; de este modo, damos de alguna manera con lo que buscábamos, a saber, algo a lo que podemos inculpar en todo momento como fuente de nuestro pesar, [274] en lugar de reconocer que tal fuen-

[82] «Guardar la calma ante la adversidad, manteniendo la cabeza fría, sin dejar de refrenar una desbordante alegría: he aquí la dicha» (cfr. *Od.*, II, 3). La cita de Horacio ha sido tachada con lápiz.

[83] Nombre genérico de las cincuenta hijas de Dánao y que figuran entre las deidades acuáticas como ninfas de los manantiales de la Argólida. Suele representárselas llenando de agua una vasija agujereada. Este castigo les habría sido impuesto por Zeus en razón de haber dado muerte a sus esposos en la noche de bodas, simbolizando el hecho de que las corrientes de agua de la Argólida se secaban periódicamente.

[84] «Pero, mientras nos falta, el bien que deseamos nos parece superior a los demás; conseguido, suspiramos por otro, y la misma sed de vida nos mantiene anhelantes» (cfr. *De rerum natura*, III, 1082). Schopenhauer da una referencia errónea (a saber, III, 1095, cuando el libro III sólo llega hasta 1094).

[85] Al margen Schopenhauer anota con lápiz: «puede suprimirse»; cabe presumir que la acotación se refiere al resto del párrafo.

te no es otra que nuestro propio ser; de este modo quedamos enemistados con nuestro sino, pero reconciliados con nuestro ser y existir, pues con ello se relega el reconocimiento de que tanto nuestro ser como nuestro existir mismos resultan consustanciales al padecer y que la verdadera satisfacción no es del todo imposible. La consecuencia de este proceso es un talante melancólico que asume un único gran dolor y menosprecia todas las penas o alegrías de menor magnitud. Esto constituye una manifestación más digna que la constante cacería de renovados espejismos, bien representativa del habitual estado de cosas.

### *Consideración metódica de las determinaciones fundamentales de la existencia humana*

Ahora nos disponemos a examinar la esencia de nuestro estado en relación con la alegría y el pesar en sus líneas esenciales más fundamentales.

### *La negatividad de toda satisfacción*

Toda *satisfacción*, o lo que comúnmente se llama *dicha*, resulta por su propia naturaleza *meramente negativa* y, por ende, nunca es *positiva*. El ser feliz no es algo que acontezca originariamente y por sí mismo, sino que nunca puede consistir sino en la satisfacción de un deseo. De ahí que el deseo, es decir, la carencia, suponga la condición previa de cualquier goce. Con la satisfacción cesa el deseo y, por lo tanto, también el goce, cuya condición suponía. Homero, que tan bien suele describir a la Naturaleza misma, nunca dice de sus héroes, cuando acaban de hacer una colación, algo parecido a esto: «tras haber tomado parte del goce exquisito de comer y beber», sino que su fórmula es:

*αυταϱ επει ποσισ και εδητνοσ εξ εϱον ἐντο.*[86]

Después de que el hambre y la sed han desaparecido. (Ejemplificaciones con todos los deleites sensibles; el hambre y la sed son condiciones del deleite de comer o beber; la apetencia sexual; aburrimiento como condición de la sociabilidad, etc.). Ya Epicuro comprendió muy bien que todo goce natural no consiste sino en algo negativo, cual es la

[86] *αὐτὰϱ ἐπεὶ πόσιοσ καὶ ἐδητνοσ ἐξ ἔϱον ἕντο.*: «Y una vez que tuvieron saciados su sed y apetito» (cfr. Homero, *Odisea*, VIII, 485).





privación de un dolor, la supresión de un malestar; por eso el bien supremo se cifraba para él en una plena ausencia del dolor: la indolencia ciceroniana. De ahí que Cicerón haga decir a un epicúreo: *augendae voluptatis finis est, omnis doloris emotio*[87], es decir, el placer no puede ir más allá del deshacerse de todo dolor o malestar. Toda *satisfacción* o *dicha* nunca significa otra cosa que la *liberación de un dolor o de una necesidad*. Pues tal es, no sólo cualquier padecer real y tangible, sino también todo deseo cuya inoportunidad perturba nuestra calma e incluso ese mortal aburrimiento que hace de nuestra existencia un auténtico lastre. ¡Cuán costoso es lograr o llevar a cabo cualquier cosa! Todo proyecto tropieza con dificultades y escollos sin cuento, acumulándose los obstáculos a cada paso. Pero, cuando finalmente superamos todo eso y alcanzamos lo que se pretendía, nunca *puede* conseguirse otra cosa que no sea el desembarazarnos de una aflicción o un deseo, por lo que sólo volvemos a encontrarnos como al principio.

Lo único que nos es *dado* originaria e *inmediatamente* es la carencia, esto es, el dolor. Pero la *liberación* y el goce pueden sernos conocidos de forma *mediata*, a través de la *evocación* de la aflicción y la menesterosidad pretéritas, cuya desaparición propició su entrada en escena. A ello se debe que no interioricemos ni estimemos cabalmente aquellos bienes y ventajas en cuya posesión nos encontramos, y no demos en pensar sino que son como deben ser, dado que no nos hacen felices sino de una manera negativa, *haciendo retroceder* al sufrimiento; sólo en cuanto los *perdemos* se nos hace perceptible su valor, pues la carencia, la menesterosidad y la aflicción constituyen el único dato *positivo* que se nos brinda de manera inmediata[88] y a partir del cual se esclarecen los distintos fenómenos del espíritu humano. V.g.: 1)[89]. En base al carácter negativo de toda dicha se explica el hecho de que los días más hermosos de nuestra vida sólo sean reconocidos como tales cuando pertenecen al pasado. Cuando en alguna

[87] «El punto culminante del placer es la ausencia de todo dolor» (cfr. *De finib.*, II, 3).

[88] Schopenhauer nos remite aquí a la pág. 9 de su *Reisebuch*, cfr. *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, p. 3: «Como *toda dicha* es *negativa*, se da el caso de que, cuando finalmente se materializa, no nos apercibimos de ella en absoluto, sino que nos deslizamos fácil y suavemente por ella, hasta que, una vez desaparecida, la sensación positiva de su carencia nos revela la dicha pasada; sólo entonces nos damos cuenta de que hemos descuidado su conservación y el arrepentimiento se asocia con su privación» (*Reisebuch*, 9). Este *Diario de Viaje* aquilata las fechas con mucha precisión más de una vez, como es el caso del fragmento que nos ocupa, el cual está fechado en Bolonia el 18 de noviembre de 1818.

[89] Todo el pasaje presentado por este 1) constituye un añadido.

ocasión nos encontramos durante algún tiempo extraordinariamente satisfechos y dichosos por mor de las circunstancias externas, no lo notamos en absoluto, sino que esos hermosos días transcurren tan plácida como rápidamente y nos hallamos contentos, pero no sabemos apreciarlo como es debido. Sólo una vez que han pasado se hace presente su ausencia y sólo dicha privación hace gravitar sobre nosotros la magnitud de la dicha desaparecida, que sólo entonces nos resulta concebible. (Con frecuencia a la privación se añade el arrepentimiento de no haberla sabido retener.) 2) De ahí que[90], por el contrario, el recuerdo de las necesidades, enfermedades, carencias y otras cosas por el estilo, ya superadas, nos cause alegría, habida cuenta de que esta evocación constituye el único medio de disfrutar conscientemente de los bienes presentes. [275] 3) Tampoco se puede negar que a este respecto, y desde el punto de vista del egoísmo que constituye la forma del ansia de vivir, la contemplación o el relato de las aflicciones ajenas nos proporciona cierta satisfacción y goce, por el mismo camino que así lo hace la evocación del sufrimiento propio. Lucrecio expresa esto bella y abiertamente al comienzo del segundo libro:

*Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,*
*E terra magnum alterius spectare laborem:*
*Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;*
*Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est*[91].

No obstante, luego descubriremos que este tipo de alegría, mediatizada a través del reconocimiento del propio bienestar, se halla muy próxima a la fuente de la auténtica maldad positiva. 4) Merced a la referida índole de todo goce se explica también el que siempre seamos tan insensibles al goce como tan susceptibles al sufrimiento, así como el que, en la medida en que se incrementan nuestros goces, disminuye nuestra sensibilidad hacia los mismos y la costumbre soslaya nuestra percepción del goce, dado que anula el conocimiento de su carencia. Y a ello se suma la susceptibilidad hacia el sufrimiento. Pues, una vez que los goces habituales han desaparecido, dicha desaparición se experimenta como un sufrimiento positivo. (Ejemplos.) Así pues, mediante

[90] Schopenhauer escribe al margen: «Ver *Foliant*, p. 156»; cfr. *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, p. 134. El texto en cuestión data de 1822.

[91] «Es dulce, cuando sobre el vasto mar los vientos revuelven las olas, contemplar desde tierra el penoso trabajo de otro; no porque ver a uno sufrir nos dé placer y contento, sino porque es dulce considerar de qué males te eximes». Cfr. *De rerum natura*, II, 1).





esa posesión se incrementa la tasa de las necesidades, al tiempo que su ausencia es experimentada como un dolor al cual se añade la dimensión de posibles goces, mientras que los habituales dejan de ser estimados como tales. 5)[92] Como se ha mostrado, toda dicha es de naturaleza meramente *negativa* y no positiva, no pudiendo por ello representar una satisfacción y una felicidad duraderas, sino el mero librarnos del dolor o la carencia, a los que habrán de seguir un nuevo sufrimiento o *languidez*, un vano anhelar que abre las puertas al aburrimiento. Todo esto también encuentra una confirmación en ese fiel espejo de la esencia del mundo y de la vida que constituye el *arte*, y muy particularmente en la poesía. En verdad, toda composición épica o dramática se limita siempre a reflejar las luchas, aspiraciones y batallas emprendidas en aras de la felicidad, mas nunca la dicha misma plenamente lograda y duradera. Conduce a sus héroes a través de mil dificultades y peligros hasta el fin perseguido. Pero, tan pronto como lo consigue, deja caer el telón. Pues sólo resta por mostrar que aquel resplandeciente objetivo, en el que nuestro héroe se figuraba hallar la dicha, le ha hecho llevarse un chasco y no se encuentra mejor que antes tras su consecución. Porque, al no ser posible una dicha auténtica y *duradera*, ésta tampoco puede ser objeto de tratamiento artístico. Es cierto que la finalidad del *idilio* es la descripción de semejante dicha, pero también comprobamos que el idilio no se puede mantener en cuanto tal. Siempre se convertirá en manos del poeta, o bien en un relato épico, y entonces será una epopeya sin significado, compuesta por insignificantes sufrimientos, alegrías y anhelos, como es el caso más frecuente, o bien se convertirá en una descripción poética, destinada a ensalzar la belleza de la Naturaleza, esto es, el conocimiento involuntario que constituye de hecho la única felicidad pura, a la que no preceden ni el sufrimiento ni la necesidad y a la que tampoco le siguen inexorablemente, [276] así como tampoco ningún otro goce, arrepentimiento, aflicción o, cuando menos, el vacío y el hastío. Ahora bien, semejante dicha no puede (por razones tanto objetivas como subjetivas) colmar toda la vida, sino tan sólo un preciso momento de la misma[93]. Lo que vemos en la poesía, lo encontramos asimismo en la música. Sabemos que la melodía expresa los aspectos más universales y esenciales de la historia íntima de la voluntad autoconsciente, la vida clandestina, las más veladas aspiraciones, las ocultas alegrías y penas, el flujo y reflujo del corazón humano. La melodía no consiste sino en un distanciamiento del tema principal

[92] Al margen ha escrito con lápiz: «Compulsa del arte.»

[93] Aquí se ha anotado a lápiz: «*volta*». Al voltear la hoja nos encontramos con una marca de lápiz al final del párrafo. Como ya sabemos, esto significa la discrecional omisión del pasaje en cuestión.

que marcha, a través de mil maravillosos laberintos, hasta la más ardiente disonancia, para reencontrar finalmente ese tema de fondo que manifiesta la satisfacción y el sosiego de la voluntad, si bien nada se puede hacer después con ese tema de fondo, cuyo sostenimiento prolongado no supondría sino una molesta e insípida monotonía que sólo puede compararse al aburrimiento.

Todo cuanto resulta de estas consideraciones, a saber, la inasequibilidad de una satisfacción duradera y la negatividad de toda dicha, encuentra su aclaración en lo que se mostraba como conclusión de la metafísica, esto es, en que la voluntad, cuya objetivación es constitutiva tanto de la vida humana como de cualquier fenómeno, representa un *anhelo sin fin ni término*. Esta impronta de duración infinita la encontramos expresada también en cada fragmento de su manifestación global, desde sus formas más generales, como son el espacio y tiempo infinitos, hasta la más acabada de toda manifestación, la vida y el anhelo del hombre[94]. En[95] un plano teórico cabe admitir tres extremos de la vida humana y considerarlos como elementos de la vida efectiva del hombre. Primero, un querer impetuoso, las grandes pasiones que aparecen en los caracteres históricos más notables y son descritos tanto en la epopeya como en el drama, pero que también se pueden detectar en ambientes más modestos, ya que la magnitud del objeto no se mide aquí en función de sus relaciones externas, sino por el grado en que mueven a la voluntad. En segundo lugar, el conocimiento puro, la comprensión de las ideas posibilitada por un conocimiento exento del

[94] Aquí se aclara justamente el significado de la recurrente marca hecha a lápiz, al añadirse a ella esta acotación: «*ad libitum* hasta la hoja 277», esto es, en este caso hasta el final del epígrafe.

[95] Schopenhauer nos remite aquí a la pág. 30 de su *Reisebuch*. Cfr. *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, pp. 10-11: «Merece la pena reparar en cómo las *tres formas fundamentales de la objetivación* de la voluntad, a saber, el tiempo, el espacio y la causalidad, vienen a constituir al mismo tiempo las *fuentes de todo sufrimiento* vital, así como sus condiciones de posibilidad. Así, el tiempo es lo que posibilita la consunción, el desvanecimiento, la muerte, la futilidad y el carácter transitorio de todas las cosas; el espacio posibilita el continuo entrecruzamiento y el mutuo obstruccionismo de todas las manifestaciones de la voluntad, así como su muerte; por último, la causalidad hace que la vida en general se limite a originar la reacción de un cuerpo sobre [31] el otro. Se advierte, pues, que la estructura básica que permite la manifestación de la esencia de la voluntad, también da cuenta de forma inmediata de la contradicción interna, de la futilidad y el infortunio que se adhiere a esa esencia y acompaña al conjunto de sus manifestaciones» (*Reisebuch*, 30-31). El texto está fechado en Dresde y fue redactado en el mes de septiembre de 1819.





servicio a la voluntad, la vida del genio. Y, por último, el mayor letargo de la voluntad y, por ende, el del conocimiento vinculado a ella, un vano anhelo, un tedio que entumece la vida. La vida del individuo se halla por lo general muy alejada de aferrarse a uno de tales extremos, antes bien raramente los roza, y se limita a mantener una fluctuante aproximación hacia este o aquel lado, ostentando un mezquino querer polarizado por menudencias que se recicla constantemente a fin de rehuir el aburrimiento. Es realmente increíble lo insignificante y fútil que resulta el flujo vital de la mayoría de los hombres, visto desde fuera, así como lo sórdida y apática que se revela por vía de la introspección. Nos hallamos ante un tenue anhelo, ante un difuso tormento, ante un onírico vagabundeo que llega hasta la muerte a través de las cuatro edades de la vida con el séquito de una hilera de pensamientos triviales. Cada individuo, cada rostro humano, cuyo transcurso vital no es más que un breve sueño del espíritu infinito de la Naturaleza, de la perseverante voluntad de vivir, no constituye sino un efímero pentimento que dicha voluntad traza lúdicamente [277] sobre su lienzo infinito del espacio-tiempo y que sólo conserva un breve instante antes de borrarlo para dejar el hueco a otro. Mas ésta es la ceñuda faz de la vida, el que tan efímero como etéreo boceto (que podría definirse como un banal antojo del espíritu de la Naturaleza) ha de ser afrontado por toda voluntad de vivir con ingentes e intensos dolores hasta llegar a la amarga cata de la muerte. Por eso nos vuelve tan repentinamente solemnes la visión de un finado.

Vida del individuo. Tragedia y comedia[96].

Pero, por mucho que nos ocupen las grandes y pequeñas calamidades de la vida, manteniéndonos en una preocupación e inquietud constantes, sí somos capaces con todo de remediar la insuficiencia de la vida para colmar el espíritu, encubrir el vacío y la envoltura de la existencia o desterrar el aburrimiento, que siempre se halla dispuesto a

[96] Cfr. SW II, § 58, p. 380: «La vida de cada individuo, si se considera en su conjunto y en general, sin fijarse más que en los rasgos principales, es siempre un espectáculo trágico; pero vista en sus detalles se convierte en un sainete, pues las vicisitudes y tormentos diarios, las molestias incesantes, los deseos y temores de la semana, las contrariedades de cada hora, son verdaderos pasos de comedia. Pero lo que constituye una verdadera tragedia son las decepciones, las ilusiones que la suerte pisotea cruelmente, nuestros errores y el dolor reciente, cuyo desenlace es la muerte. De este modo, como si el destino hubiera querido añadir a la desolación de nuestra existencia el sarcasmo, nuestra vida encierra todos los dolores de la tragedia, arrebatándonos la dignidad de los personajes trágicos. Por el contrario, en los detalles de la vida, necesariamente nos convertimos todos en caracteres cómicos» (cfr. ed. cast. cit., p. 353). Se repite aquí la acotación marginal del párrafo anterior, anotándose simplemente: «*ad libitum*».

rellenar las pausas dejadas por las preocupaciones. De ahí que el espíritu humano, como si no tuviera bastante con los cuidados, cuitas y ocupaciones que le impone el mundo real, se crea un mundo imaginario merced a la configuración de mil supersticiones diferentes con las que derrocha tanto su tiempo como sus fuerzas, tan pronto como el mundo real le concede una tregua para la que no está preparado. Originariamente, esto mismo acontece también en la mayoría de los casos con los pueblos a los que la suavidad del clima y la clemencia del suelo les hacía fácil la vida, como sucedió sobre todo entre los hindúes, luego entre los griegos y los romanos, más tarde entre los italianos y los españoles. El hombre se crea demonios, dioses o santos a su propia imagen y semejanza, debiendo ofrendarles luego oraciones, sacrificios, templos y exvotos, así como cuanto va ligado a esto, como las consignas, las peregrinaciones, las salutaciones, los ornamentos de imaginería u otras cosas por el estilo. Su culto se entrelaza con la realidad, llegando incluso a eclipsarla; cualquier acontecimiento de la vida es tomado como un contraefecto de aquellos seres, el trato con ellos llena la mitad de la vida, alimenta constantemente la esperanza y llega a ser, por mor de la mistificación, más interesante que el trato con los seres reales. Dicho trato constituye la expresión y el síntoma de una doble menesterosidad del ser humano: asistencia y apoyo, por una parte, ocupación y entretenimiento, por otra; y aun cuando su cultivo atente con mucha frecuencia contra la primera clase de menesterosidad, dado que, cuando acechan los peligros y los percances, se invierten en rogativas y ofrendas un tiempo precioso, un valioso esfuerzo que más valdría haber aplicado a atajar aquellos contratiempos, la segunda menesterosidad se ve mejor servida merced a esa fantástica plática con un imaginario mundo espiritual, algo que supone la ganancia menos desdeñable de cualquier superstición.

Esta consideración de la vida humana en sus términos más generales, la *indagación de sus ingredientes fundamentales*, así como de su disposición global, [278] proporciona hasta el momento el resultado de que, *a priori*, la vida humana no es susceptible de una auténtica felicidad atendiendo al conjunto de su esencia, sino que más bien ésta puede ser descrita como un polimórfico sufrimiento y un estado en absoluto deseable, un estado cuya finalidad no sería ni mucho menos la de hacernos dichosos y al que le cuadraría mejor el calificativo de desventurado. Esto se ha hecho patente mediante la consideración de la índole universal y esencial de la vida humana, así como de su disposición general y de sus elementos fundamentales tanto físicos como espirituales. Ahora yo podría suscitar en Vds. esta convicción de una manera mucho más vivaz, recurriendo a un método más *a posteriori* y meramente *empírico*; podría descender a casos concretos que les proporcionarían imágenes para su fantasía e ilustrar con ejemplos las innominadas calamidades que nos brindan por doquier la experiencia y la historia, sea cual fuere la ruta por la que emprendamos nuestra indagación. Pero este capítulo quedaría inacabado y esa exposición empírica nos apartaría del *punto de vista de la universalidad* que es consustancial a la filosofía. Por añadidura, Vds. podrían tomar semejante descripción como una simple declamación de la miseria humana, declamación que ya habría sido reiterada con anterioridad y que siempre queda sujeta al reproche de la *parcialidad* al basarse en hechos aislados. Por eso me conformo con la tan fría como filosófica verificación, practicada con un método *a priori* y universalista, relativa al carácter ineludible del sufrimiento radicado en la esencia misma de la vida. La comprobación *a posteriori* puede ser llevada fácilmente a cabo por Vds. mismos dondequiera que sea, e incluso se presentará de una forma espontánea y sin haber sido invitada. En la juventud la vida está colmada por esperanzas e ilusiones que habrán de verse truncadas por amargas experiencias, que tarde o temprano nos harán despertar de esos sueños de juventud. Cuantos más datos extraigan Vds. de la experiencia en general, tanto de la propia como de la ajena, así como de la historia del pasado y de nuestra propia época, tanto más se alejarán de las descripciones de la vida vertidas en las obras de los más grandes poetas; tanto más cerca estarán Vds., siempre y cuando su capacidad de juzgar no se vea entumecida por algún prejuicio indeleble, de llegar a la conclusión de que, *por lo que atañe al hombre, este mundo es el reino del azar y el error*, que imperan caprichosa e implacablemente tanto en las cosas grandes como en las pequeñas[97], blandiéndose junto a ellos el azote de la necedad y la malicia. De ahí que en un mundo como éste la opción de lo *mejor* sólo pueda abrirse camino con ímprobo esfuerzo, de modo que lo noble y lo sabio raramente se manifiestan, alcanzan la efectividad o encuentran oyentes; por contra, lo absurdo y lo falso es lo que, al margen de unas cortas intermitencias, impera en el plano del pen-

[97] Nota a pie de página de Schopenhauer: «Un acaso maquina el inicio de la vida humana y otro la finaliza (*ilustr.*), quedando todo su transcurso constantemente pendiente del azar tanto en sus detalles como en sus líneas maestras; en esta vida tan dominada por el azar se alza una voluntad que lucha continuamente contra él, lo que como es natural no puede acontecer sin el concurso de un enorme sufrimiento por su parte; el conocimiento no dejará de iluminar a la voluntad en sus fines, pero tampoco dejará casi siempre de verse más o menos desconcertado por el error; y esto tanto en el caso de los sabios como en el de los que no lo son.»

samiento. Somos capaces de ver con facilidad los errores absurdos de tiempos pasados, mas no así los de nuestra propia época, puesto que nos hallamos inmersos en ellos. La mayoría de la gente es presa de la falsedad, viendo cuán lenta y dificultosamente se abre paso cada verdad. Las cosas no son distintas en el ámbito del arte. La mayoría de la gente carece de sentido para lo excelso y se inclina únicamente ante el estereotipo más banal. Lo apropiado y lo bueno se encuentran muy raramente, siendo más raro aún el que resulten apreciados. Cuando finalmente se imponen y se convierten en modelos, no tardan mucho en ser abandonados y el arte vuelve a sumergirse en lo mal hecho. Tanto en el arte como en el saber vale la parábola divina de que lo excelso sería como un barco cuyo curso traza una estela en el mar; pero sólo por muy poco tiempo, pues las olas borrarán en seguida dicha estela; v.g., Kant. Esa es la razón de que en toda época y en cada una de las expresiones artísticas el *estilo* suplante al espíritu, que siempre es único. El estilo no es sino ese antiguo ropaje recién arrebatado a la última manifestación del espíritu, la última forma bajo la que se le reconoce. Por eso lo *excelso de cualquier clase* supone siempre una mera excepción, un caso *único* entre millones; de ahí que, cuando se da a conocer una obra imperecedera, una obra tal, tras sobrevivir al resentimiento de sus coetáneos, permanezca incomunicada y preservada como si se tratase de un meteorito cuyo origen responde a un orden de cosas distinto al imperante en ese momento. Y esto tanto en el terreno del arte como en el del saber. No sucede otra cosa en el reino de los hechos: οἱ *οἱ πλειστοι ανζζωποι κακοι* [98]. La virtud es algo extraño a este mundo. El egoísmo sin fronteras, las artimañas y la maldad están siempre a la orden del día. Uno se equivoca al embaucar a la juventud con estas cosas. Porque después el joven tendrá la impresión de que su maestro era un embustero. La meta del discente es la de hacerse mejor a sí mismo y por eso se le hace creer que no ha logrado alcanzar el nivel de excelencia ostentado por los demás. Más valdría decir: la mayoría son malos, pero tú has de ser mejor. De esta forma, cuando menos, se adaptaría cautelosamente al mundo con la salvaguarda de la prudencia y no precisaría de una amarga experiencia para convencerse de la impostura del maestro. (Ponerlo en práctica.) Por lo que concierne a una vida humana en particular, se les mostrará que ésta no consiste sino en un continuo rosario de sufrimientos de mayor o menor magnitud y que se trata de una chapucería. En cuanto se supera o elimina una molestia, aparece alguna otra de inmediato: *το μηδεποτε μηδεν*

[98] *οι πλεὶστοι ἀϑρωπο κακὶ*: «La gran mayoría de los hombres son **malos**», sentencia un aforismo atribuido a Bías, uno de los Siete Sabios de Grecia.





*ησχιαν αγειν των ανϑρωπιπων* (Platón, *Politicus*, p. 82) [99]. Por lo demás, el franco reconocimiento del sufrimiento propio de la vida humana tampoco es tan corriente, pues cada cual trata de escamotearlo tanto como puede, porque sabe que los demás raramente experimentarán simpatía o compasión por ello, percibiendo más bien cierto alivio [279] mediante la representación de calamidades a las que no se hallan expuestos en ese momento, algo que les procura cierto consuelo con respecto a sus propias aflicciones actuales. Sin embargo, hay un par de expresiones que se hallan constantemente en boca del hombre y suponen el reconocimiento de que nuestro estado no es ni mucho menos el más dichoso; se remiten con gusto a «un mundo mejor», luego no es éste el mejor, como quiso demostrar Leibniz. Por otra parte, también se muestran muy de acuerdo a la hora de calificar al mundo presente como un *valle de lágrimas* [100]. Puede que ningún hombre, con tal de que fuera juicioso y sincero a un tiempo, diera en desear hacia el ocaso de su vida recorrerla de nuevo y no prefiriese más bien una total inexistencia. Platón, al final de su *Apología de Sócrates*, hace decir a éste (una vez que ha sido condenado) que la muerte no representa un mal en ningún caso, pues, o bien pone término a nuestra existencia, o bien nos traslada hacia otro mundo que cabe esperar mejor; en el primer caso, no se trataría sino de un profundo sueño carente de contenido onírico tenido en una noche a la que nunca le seguirá un nuevo día; y si uno tuviera tan pocos días como noches, no como un hombre corriente, sino como las ostentadas por el gran rey de Persia *(ὁ μεγασ βασιλευσ)* en el transcurso de toda su vida, ¿quién no preferiría semejante noche? Tal es el parecer de Sócrates sobre la felicidad de la vida. Ya Herodoto (VII, 46) observó que ningún hombre, de cuantos han existido, ha dejado de desear en alguna ocasión no ver el amanecer del día siguiente, y esta indicación del padre de la historia no se ha visto refutada desde entonces, pese a todos los sistemas que han enarbolado la bandera del optimismo. Shakespeare hace que Hamlet, tras dar cuenta de un sufrimiento capital de la vida, llegue a decir en su célebre monólogo: quien no pone término a su vida para evadirse de todo, no lo hace por miedo a algo tras la muerte, sino por temor a los sueños que podrían asaltarnos en ese largo sueño.

Cohelet dice: «el día de la muerte es mejor que el del nacimiento» (Salomón 7,2) [101].

[99] *τὸ μηδέποτε μηδὲν (ᾠς ἒπος εἰνι) ἠσυχἰαν ἂγειν των ἀνϑρωπὶνων*: «... jamás ningún asunto humano —podría decirse— se está quieto» (cfr. Platón, *Político*, XXXIII, 294b).

[100] *Vallis lacrimarum* (Salmo 84, 7; *Vulgata*, 83, 7).

[101] Cfr. *El libro de la sabiduría, comúnmente llamado de Salomón.*

A través de esta exposición del sufrimiento como algo consustancial a la vida ha de haberse establecido el conocimiento de que la vida constituye un estado respecto del cual cabe desear la *liberación*. Esta es la tesis fundamental del cristianismo y acaso su rasgo más eximio. Ese mismo parecer se da también entre los hindúes. La opinión contraria es mantenida por el *optimismo*, empeñado en poner de relieve la excelencia de este mundo; en la mayoría de los casos éste supone un discurso irreflexivo, al desconocer en general el auténtico rigor y suplir el pensamiento con frases rimbombantes; tomado en serio el optimismo no es algo meramente absurdo, sino que también cabría tildarlo de abominable, ya que con su encomio de este mundo aparece como un cruel escarnio del anónimo sufrimiento humano. El optimismo puede resultarle adecuado al judaísmo, mas no tanto al cristianismo, que en los evangelios viene a utilizar prácticamente como sinónimos el mundo y el mal. Leibniz destacó en su deseo de fundamentar el optimismo mediante su teodicea; un argumento continuamente reiterado por él, para justificar el mal en el mundo, es que con frecuencia el mal se convierte en la causa de un bien, algo de lo cual su propio libro brinda un magnífico ejemplo, pues, aun cuando es malo en sí mismo, dicha obra cuenta con el enorme mérito de inducir posteriormente al gran Voltaire a escribir su inmortal novela *Cándido o el optimismo*, en la cual un optimista, que demuestra en todo momento cómo según Leibniz este mundo es *le meilleur des possibles* [102], ha de padecer junto a su pupilo los mayores tormentos, participándose también al espectador las más terribles desventuras acontecidas por doquier, pese a lo cual no abjura de su principio. De hecho, si uno tiene apego al optimismo y no se deja impresionar tanto por los conceptos o constructos teóricos, cuanto por lo que ve, bastará con colocar ante sus ojos los terribles dolores y las espantosas angustias, que tan familiares resultan a la vida y han de hacerle estremecerse de horror; luego condúzcasele a través de los hospitales, lazaretos y quirófanos, así como por cárceles, haciéndole visitar la de Los Plomos en Venecia o los campos de esclavos en Argelia, las cámaras de tortura de la Inquisición, los campos de batalla y las cortes de justicia, franqueándole todas esas tenebrosas moradas donde la miseria se oculta a la mirada de la impasible curiosidad; y por último le recito un pasaje del Dante [103], la muerte de Ugolino y sus hijos en una mazmorra, significándole que tal cosa se ha dado más de una vez; entonces el optimismo más empedernido llegará a comprender en qué modo es éste *le meilleur des mondes possibles*. Cuánto se opone a este

[102] Cfr. *Théodicée*, ed. Erdmann, p. 506b.
[103] Cfr. *La Divina Comedia*, «El Infierno», canto 33.





concepto leibniziano del mejor mundo posible el sentimiento humano en general lo demuestra, entre otras cosas, el hecho de que tanto en prosa como en verso, tanto en los libros como en la vida corriente, aparece con harta frecuencia la expresión de un «mundo mejor», bajo la cual reposa tácitamente el supuesto de que ningún hombre tomará el mundo actual por el mejor posible. A decir verdad (con la vida humana sucede lo que con cualquier mala mercancía cuyo exterior se halle revestido de un falso resplandor) siempre se oculta cuanto aflige, suponiendo la soledad la mejor compañía del desdichado. Por contra, se hace ostentación de cuanta pompa y fasto pueda hacerse acopio. [280] Cuanto más se aleja uno de la auténtica satisfacción interna, tanto más desearía aparecer como dichoso ante los ojos de los demás; la mayoría hace más por parecer dichoso que por serlo. La necesidad llega tan lejos que el objeto principal del esfuerzo de la mayoría es la opinión de los demás, con quienes sin embargo no se cuenta para nada en tanto que pueden influir en el destino real de cada uno; por eso, tal necedad queda expresada en casi todos los idiomas con la palabra que la designa, a saber, *vanidad* (*vanitas*), cuyo significado originario es el de fatuidad e inanidad. En el ínterin de todas esas falsas apariencias que unos y otros se forjan, las angustias de la vida pueden incrementarse tanto (como de hecho ocurre a diario) como para asumir con vehemencia esa misma muerte que normalmente se teme sobre todas las cosas. No ha mucho se han contabilizado en París cuatrocientos suicidios durante *un solo* año. Es más, cuando el destino quiere mostrar toda su perfidia, puede incluso llegar a privar de esta escapatoria al que sufre, abandonándolo en manos de encolerizados enemigos, viéndose condenado sin remisión a una muerte lenta y cruel. El mártir implora en vano ayuda a sus dioses; inexorablemente debe rendir tributo a su destino. Esta irremisibilidad no es sino el espejo del carácter indomable de su voluntad, cuya objetivación constituye su persona. Al igual que cualquier fuerza exterior se ve incapaz de modificar o suprimir a esa voluntad, tampoco puede ninguna fuerza extraña liberarle de las penas que se desprenden de la manifestación de dicha voluntad, que no deja de ser la vida misma. El hombre se ve remitido siempre a sí mismo, tanto en las cosas capitales como en las más usuales. Su voluntad se muestra dependiente de él para cualquier respecto, y así permanece. Ulteriormente examinaremos la santidad y veremos que, allí donde se ha verificado aquella transformación de la voluntad que se manifiesta en ella, todo mártir se resigna solícitamente de buen grado por mor del carácter sacro de un nombre y un credo, como mártires de su convicción, dando la bienvenida incluso a la lenta destrucción de esa manifestación que su voluntad *no* desea más.

Ya hemos acabado con las dos aclaraciones que habíamos de llevar a cabo antes de poder proseguir con la exposición de la afirmación y la negación de la voluntad de vivir, a saber, las aclaraciones relativas a la libertad de la voluntad en sí, así como al carácter necesario de su manifestación; y la concerniente a la suerte de la voluntad en este mundo que refleja su ser, en base a cuyo conocimiento ha de afirmarse o negarse. Ahora trataré con mayor claridad aquella afirmación y negación mismas a las que sólo me referí muy superficialmente con anterioridad[104], para lo cual examinaremos la conducta en que éstas encuentran su única expresión, analizando seguidamente su significado intrínseco.

[104] Cfr. el último epígrafe del cap. 2.



## CAPÍTULO 5

## EN TORNO A LA AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

La *afirmación de la voluntad* es la continua volición misma, imperturbada por conocimiento alguno, tal como colma la vida del hombre en general; en suma, la vida del hombre desde el punto de vista de la naturaleza; el auténtico *secundum naturam vivere* de los estoicos. [281] Nos proponemos examinar de cerca la índole de esa volición, aunque siempre en general. En este orden de cosas, *el cuerpo* del hombre constituye la objetividad de la voluntad, tal como se manifiesta en ese nivel e individuo determinados y la volición que se despliega en el tiempo supone, por decirlo así, la mera *paráfrasis del cuerpo*, el comentario aclaratorio del significado del conjunto y las partes; constituye otro modo de representación de la propia cosa en sí, cuya manifestación también lo es ya el cuerpo. De ahí que podamos decir también *afirmación del cuerpo* en lugar de *afirmación de la voluntad*. El tema fundamental de los diversos actos de la voluntad es la satisfacción de las necesidades, que resultan indisolubles del estado de salud corporal y que por ello hallan su expresión en el cuerpo mismo; dichas necesidades se reducen básicamente al mantenimiento del individuo y a la propagación de la especie. Ahora bien, las distintas clases de motivos alcanzan por esta mediación cierto ascendiente sobre la voluntad y ocasionan los diversos actos volitivos. Cada uno de estos actos supone, sin embargo, una mera prueba, espécimen o ejemplo de la voluntad en general en ellos manifestada. De qué tipo sea esa prueba o qué configuración tenga el motivo y su transmisión, no resulta esencial; la cuestión aquí es que se quiere en general y con qué intensidad. La voluntad sólo puede hacerse visible en los motivos, al igual que el ojo sólo es capaz de tener un alcance visual merced a la luz. El motivo en general se presenta a la voluntad como un polifacético *Proteo*[105]; siempre promete una plena satisfacción, apagando la sed del querer; sin embargo, en cuanto la alcanza, reaparece bajo alguna otra forma e incita a la voluntad hacia algo nuevo, con arreglo siempre al grado de su intensidad y a su rela-

[105] Divinidad marina de la teogonía helénica. Se trata del dios polimórfico por excelencia, capaz de experimentar un sinnúmero de metamorfosis. Los mitólogos modernos ven en Proteo un símbolo antropomórfico del mar.

ción con el conocimiento. aspectos ambos que mediante sus pruebas y ejemplos se patentizan como carácter empírico.

Desde que su consciencia entra en juego, el hombre se siente como *volente* y, por regla general, su conocimiento guarda una constante relación con su voluntad. Primero intenta conocer por completo los objetos de su querer y a continuación los medios tendentes a ellos. Ahora sabe lo que ha de hacer y, por lo general, no aspira a lograr otro saber. Actúa y se mueve; la consciencia, que pretende siempre los objetivos de su voluntad, le mantiene erguido y activo, concirniendo a su pensamiento la elección de los medios. Así es la vida de casi todos los hombres; quieren, saben *lo que* quieren, se esfuerzan por ello y alcanzan tantos logros como sean necesarios para precaverse de la desesperación, manteniendo una cota de fracasos suficiente para salvaguardarse del tedio y sus consecuencias. De ahí emana una cierta serenidad, o cuando menos una cierta impasibilidad, para la que transitar desde la riqueza a la pobreza no significa gran cosa, dado que los ricos, al igual que los pobres, no disfrutan aquello que *tienen* (algo cuya incidencia es —como quedó mostrado— meramente negativa), sino lo que esperan conseguir mediante su esfuerzo. Y prosiguen esforzándose con ahínco e incluso con gesto grave, como hacen los niños en sus juegos. Siempre constituye tan sólo una excepción el hecho de que un curso vital experimente una alteración, producida por un conocimiento independiente del servicio de la voluntad, merced a la cual se vuelve hacia la esencia del mundo en general, propiciando el requerimiento estético hacia la contemplación o [106] la invitación ética de la renuncia.

## [282] *Dos caminos que desbordan la mera afirmación del cuerpo individual*

Así pues, la *afirmación del cuerpo*, o de la voluntad de vivir, es el continuo actuar conforme a motivos, cuyo tema fundamental son las necesidades, que a su vez expresan el cuerpo mismo a través de su estructura. El cuerpo proporciona las necesidades, pero también las fuerzas para procurar su satisfacción. *La simple afirmación del cuerpo, en sentido estricto,* no consiste sino en conservar el cuerpo mediante la aplicación de las fuerzas de ese cuerpo. Pero sólo muy raramente se halla circunscrita la voluntad dentro de esos límites de la mera afirmación del cuerpo. La volición encuentra dos caminos que desbordan esas

[106] Aquí comienza una corrección que ocupa todo el próximo epígrafe y el inicio del siguiente hasta el pasaje que acaba así: «... de la vida sin más y no la mera afirmación del propio individuo. La naturaleza...»





lindes: 1) la afirmación de la voluntad sobre el propio cuerpo; 2) la afirmación de la propia voluntad mediante la negación de aquella voluntad que se presenta en un individuo extraño. Lo primero constituye la *satisfacción del impulso sexual* y, por lo tanto, la *procreación* de un nuevo individuo *(ilustr.)*. Examinemos con detenimiento ambos supuestos. El primero (la satisfacción del impulso sexual) pertenece a este capítulo de la afirmación de la voluntad de vivir o del cuerpo, pues no supone sino esa afirmación que sobrepasa la manifestación del propio cuerpo. La segunda, la *injusticia*, será examinada a continuación en un capítulo aparte que se ocupará asismismo de los rasgos fundamentales de la *doctrina del derecho.*

### *Afirmación de la voluntad por encima del propio cuerpo (procreación)*

La simple manifestación de la voluntad en tanto que se manifiesta como cuerpo consiste, por lo tanto, en el mantenimiento de ese cuerpo y en su aplicación en pro de las necesidades más perentorias. Evidentemente se trata de un nivel ínfimo en la afirmación de la voluntad. La del cuerpo satisface en todo momento a la voluntad y constituye un goce, esto es, una afirmación de la voluntad; pero este goce queda enteramente contrarrestado por el esfuerzo y la fatiga del trabajo. Comerá su pan con el sudor de su frente. La volición no va más allá de lo que la conservación del cuerpo le dicta como necesaria; por consiguiente, en este terreno la volición sólo motiva merced a la existencia del cuerpo, viéndose condicionada y limitada por dicha existencia. De ahí que con la supresión de la existencia de ese cuerpo se vería también anulada la volición. Por eso podemos aceptar que si en un individuo, no sólo la fuerza, sino también la volición misma no sobrepasa la conservación del cuerpo mediante su trabajo, es decir, que el individuo limita voluntariamente sus fines al mantenimiento del cuerpo mediante el trabajo de dicho cuerpo, entonces con la supresión del cuerpo se anula también la voluntad y, por lo tanto, en virtud de la muerte del cuerpo se extingue asimismo esa voluntad que se manifiesta en él. Más adelante indagaremos cómo el hombre puede llegar a limitar voluntariamente su volición de esa manera tan radical. Pero ahora no entraremos en esa cuestión y nos centraremos en la afirmación de la voluntad que desborda la existencia del cuerpo. Ésta no es otra que la satisfacción del impulso sexual. Este impulso se asienta en la existencia y constitución del cuerpo. Pero su satisfacción no supone la mera volición del existir, de la conservación del propio cuerpo, sino una volición de la volup-

tuosidad, esto es, una afirmación de la voluntad de vivir en un grado mucho más alto; la satisfacción se muestra como una potencia más elevada de la placidez del sentimiento vital: la voluptuosidad. La afirmación de la voluntad no se limita aquí al mantenimiento del cuerpo, sino que se afirma la voluntad de vivir en general, lo cual pasa por encima de la existencia del individuo, que ocupa tan corto espacio de tiempo; la vida como tal se ve afirmada en una potencia más elevada, sobrepasando la muerte del propio individuo e introduciéndose en un tiempo totalmente indeterminado. El significado intrínseco del acto de procreación supone, por lo tanto, la afirmación de la vida sin más y no la mera afirmación del propio individuo. La naturaleza, siempre veraz y consecuente, pero algo ingenua en este punto, nos muestra abiertamente el significado íntimo de la procreación, expresándolo sin ambages. La propia consciencia, la intensidad del impulso, el goce en su satisfacción, todo ello nos enseña que en este acto se expresa la afirmación más decisiva de la voluntad, de un modo puro y sin adiciones tales como la negación de un individuo extraño (injusticia). Y la naturaleza evidencia aquí, de cara a la representación, lo que ocurre en el ser en sí, en la voluntad, mostrándose como imagen de aquella esencia en el mundo como representación, a saber, en el tiempo y la concatenación causal, apareciendo como consecuencia del acto de procreación una nueva vida, un nuevo individuo, la repetición de la manifestación de la vida. Ante el procreador se presenta el procreado, diferenciándose el uno del otro en la manifestación, pero siendo idéntico en sí (en cuanto voluntad) o conforme a la idea (en cuanto seres humanos). La procreación es, por lo que respecta al procreador, la mera expresión, el síntoma, de su decisiva afirmación de la voluntad de vivir en general; en relación con el procreado dicho acto no constituye algo así como el fundamento, la protocausa, de que la voluntad se manifieste en él, dado que la voluntad en sí no distingue entre fundamentos y consecuencias, sino que, como toda causa primera, representa tan sólo la causa ocasional de la manifestación de esa voluntad en este tiempo y en este espacio. La voluntad misma como cosa en sí, que se afirma sin más en el procreador, se presenta de nuevo en el procreado como manifestación de esa voluntad. En cuanto cosa en sí la voluntad del procreador y del procreado no difieren, pues únicamente la manifestación, y no la cosa en sí, se halla sometida al *principium individuationis*. A través del acto de la procreación, en cuanto suprema supresión de la afirmación de la voluntad de vivir, se ve afirmada por lo tanto la vida en general; de ahí que se presente como un nuevo individuo; la manifestación en su conjunto comienza de





nuevo. La recaída del hombre en la naturaleza queda consumada con ello, al tiempo que se da una *renovada prescripción* en la vida y su ley. Con esta afirmación que va más allá del propio cuerpo, tendente a la presentación de uno nuevo, quedan igualmente afirmados de nuevo el sufrimiento y la muerte como algo connatural a la manifestación de la vida; sin embargo, en el procreador se daba la posibilidad de que todo esto no aconteciera merced a la renuncia, esto es, mediante la limitación voluntaria de su volición al mantenimiento del propio cuerpo y la renuncia a la voluptuosidad. Más adelante veremos que esto supondría la negación de la voluntad de vivir y la extinción del mundo. Esta posibilidad de extinción (detectada por el supremo conocimiento que se halla en todo hombre) se demuestra infructuosa merced al acto de procreación. Aquí reposa el profundo fundamento de la vergüenza que rodea al negocio de la procreación. Esta vergüenza expresa propiamente todo lo que se ha dicho hasta el momento sobre la procreación. ¿Cuál es la razón de que el acto de la procreación se vea acompañado de una honda vergüenza, al tiempo que de una conciencia de culpa? Todo lo dicho. Dicha vergüenza atañe a la nueva recaída en la vida, que pasa por encima de su afirmación misma, por encima de la propia existencia. Este parecer es expuesto de manera mística en el dogma de la doctrina cristiana relativo al *pecado original de Adán*. Dicho pecado original no se refiere obviamente sino a la satisfacción del apetito sexual. Todos nosotros participamos de ese pecado original por el mero hecho del nacimiento, culpa que nos hace merecer tanto el sufrimiento como la muerte. Este dogma cristiano es tremendamente perspicaz, al elevarse por encima del punto de vista más ordinario, basado en el principio de razón y en el *principium individuationis*; reconoce la idea del hombre en la que todos nos hallamos comprendidos y cuya unidad se ve desintegrada por el conocimiento conforme al principio de razón en un sinnúmero de individuos, ya que él mismo es la voluntad que se manifiesta en dicha existencia. De acuerdo con ello el dogma cristiano, por una parte, ve a cada individuo como idéntico a Adán, el símbolo de la afirmación de la vida y, en esa medida, [283] como caído en el pecado (se entiende el pecado original), como abandonado al sufrimiento y la muerte; por otra parte, en cuanto que aquel dogma comprende la idea de la humanidad, no deja de ver a cada individuo como algo idéntico con el procreado, símbolo de la negación de la voluntad de vivir y, en esa misma medida, participa de su autosacrificio, motivo por el cual redime su mérito y se pone a salvo de los lazos que le anudan tanto al pecado como a la muerte, esto es, al mundo en definitiva (*Rom.*, 5, 12-21).

Proserpina[107].

La satisfacción del impulso sexual supone, por lo tanto, la más decisiva y vigorosa afirmación de la voluntad de vivir, que como tal se ocupa de ella, suponiendo tanto en los animales como en los hombres puramente sensuales el último fin, el supremo objetivo de su vida. Su primer esfuerzo es la autoconservación, pero tan pronto como se ha procurado ésta, se entrega a la procreación de la especie; en cuanto ser sensible no le cabe hacer más. Como la esencia íntima de la naturaleza de la voluntad viene constituida por la vida misma, la naturaleza estimula esa propagación con todas sus fuerzas tanto en el hombre como en los animales. Tan pronto como el individuo ha cumplido con esa misión, la naturaleza ha alcanzado su meta con respecto a él y se vuelve del todo indiferente hacia su pérdida, dado que ella, en cuanto voluntad de vivir, sólo se debe al mantenimiento de la especie y no del individuo. Por qué representa el impulso sexual la expresión más vigorosa de la esencia íntima de la naturaleza, de la voluntad de vivir, es algo que han abordado los antiguos poetas y filósofos. Resulta muy significativo que tanto para Hesíodo como para Parménides el *eros* sea lo primero, la fuerza creadora, el principio del que se derivan todas las cosas[108]. En las obras de arte de la antigüedad puede verse como representación alegórica al amor o también a Eros y Anteros[109] portando la bola del mundo. También el Maya hindú, cuya obra y tejido constituye todo el mundo de las apariencias, queda parafraseado por el *amor* (junto a la *ilusión*)[110]. Los *genitales* se hallan al servicio de la voluntad y no del

[107] Cfr. SW II, § 60, p. 360: «Otra representación mítica de nuestro concepto de la satisfacción del instinto sexual... es la fábula de Proserpina, que pudo volver a la tierra mientras no gustó de los frutos de los infiernos, pero que quedó allí prisionera eternamente por haber comido una granada» (cfr. ed. cast. cit., p. 360).

[108] Cfr. Aristóteles, *Metaf.*, I, 4.

[109] Hijo de Venus y de Marte. Según la diosa Temis, Eros no crecía por falta de un compañero que le amase. Sólo la amistad de Anteros le hacía crecer y, en cuanto éste se alejaba, se convertía de nuevo en un niño. Con esta alegoría se quiere significar que el amor, para desarrollarse por completo, necesita verse correspondido.

[110] Schopenhauer escribe al margen: «Ver *Foliant*, p. 40.» Cfr. *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, p. 80: «Contémplese a *un animal en celo entregado al acto de la procreación*; ¿qué le sucede? ¿Sabe acaso que morirá y todo terminará para él y es por eso que acomete la tarea de crear un individuo nuevo, pero del todo semejante, para que ocupe su lugar? Ciertamente, no sabe nada de todo eso, puesto que no piensa. Sin embargo, atiende a la perduración de su especie tan bien como si lo supiera. Pues es consciente de que quiere vivir y existir, y el grado supremo de dicha volición queda expresado por el acto de la procreación. Esto es todo cuanto acaece en su consciencia. Y resulta más que suficiente para el mantenimiento de la cosa, ya que la voluntad es lo radical y el conocimiento lo *adventicium*...» (*Foliant I*, 40). Este fragmento data de 1821.





conocimiento, en mucha mayor medida que cualquier otro miembro externo del cuerpo (bien entendido que no se hallan al servicio del arbitrio, sino de la voluntad ciega *—ilustr.)*; la voluntad se muestra aquí casi tan independiente del conocimiento como en esas partes que sirven a la reproducción de la vida meramente vegetativa y en las que la voluntad actúa tan ciegamente como en el caso de la naturaleza inconsciente. Pues la procreación es la mera reproducción transformada en un nuevo individuo, es decir, que se trata de una reproducción de segunda potencia, tal como la muerte supone una nueva excreción de segunda potencia. Por eso constituye la voluptuosidad la máxima potencia de placidez del sentimiento vital con respecto del que proporciona la mera nutrición. Por consiguiente, los genitales suponen el auténtico *núcleo de la voluntad* y, por ende, el polo opuesto al cerebro, cuyo representante es el conocimiento. El impulso hacia la voluptuosidad arde continuamente en nosotros, ya que es la exteriorización de la base de nuestra vida, de lo más radical de nuestra existencia, de la voluntad; dicho impulso ha de verse constantemente sometido y reprimido por la representación, cuando queremos permanecer en un estado de clara consciencia, esto es, en el estado cognoscitivo contrapuesto a la voluntad. Ese impulso aprovecha cualquier ocasión para sobresalir, al igual que un animal salvaje se empeña continuamente en salir de su jaula. Los genitales son lo que mantiene la vida, el principio que asegura a la vida un tiempo indefinido; el conocimiento, por contra, proporciona la posibilidad de suprimir la voluntad, la posibilidad de la redención a través de la libertad, la posibilidad del aniquilamiento del mundo.

Antes, al final del segundo capítulo, aclaraba yo la afirmación de la voluntad de vivir de un modo general y abstracto; decía entonces que *la voluntad se afirma* en su objetividad, esto es, en el mundo o en la vida, es algo que le viene dado a su propio ser como una cabal y clara representación, sin que ese conocimiento refrene en modo alguno a su volición; de lo contrario, esta vida así conocida, sería también querida como tal; como lo es hasta el momento al margen del conocimiento, como ciega pulsión, sólo que ahora con el conocimiento se trocaría consciente y circunspecta.

Acabo de mostrarles cómo discurre la *afirmación de la voluntad de vivir*, de la que el comportamiento es expresión suya. Que la muerte no arrebata esta afirmación a la vida, es algo que he explicado con detalle a lo largo del segundo capítulo. Allí les mostré cuál era la relación con la muerte que mantiene la voluntad en su afirmación y cómo la muerte no la estorbaba, porque ella misma se presenta como perte-

neciente a la vida y como algo comprendido dentro de ella; su antagonista, la procreación, mantiene planamente el equilibrio, garantizando y asegurando que, pese a la muerte del individuo, [284] la voluntad de vivir salvaguardará la vida por tiempo indefinido. Por eso Siva tiene el Linga. También les he expuesto cómo la perfecta serenidad del punto de vista adoptado por la decisiva afirmación de la vida se opone intrépidamente a la muerte. <La[111] encara sin *temor*, si bien también sin *esperanza*. Pues sabe que la muerte no le arrebata la vida ni le despoja de sus goces, pero también que no puede sustraerse al sufrimiento de la vida.> En este punto no hay nada más que decir. Aun careciendo de un claro discernimiento la mayoría de los hombres no deja de adoptar este punto de vista; su voluntad afirma la vida sin cesar. Como espejo o expresión de esa afirmación se alza el mundo con un sinfín de individuos, en un tiempo y un espacio indefinidos, con un sufrimiento sin fin, en una oscilación sin término entre la procreación y la muerte. Pero sobre este estado de cosas no se eleva ninguna queja desde parte alguna. Pues la voluntad representa esa tragicomedia a su propia costa, oficiando también como espectador de la misma. El mundo es así, porque la voluntad, de la que aquél es manifestación suya, así lo es, esto es, porque así lo quiere. La justificación del sufrimiento es que la voluntad también se afirma a sí misma en esa manifestación; esa afirmación queda justificada y saldada por el hecho de que la voluntad apeche con el sufrimiento[112]. Aquí se nos brinda ya un atisbo de la *jus-*

[111] Aquí empieza un breve añadido que llega hasta: «... al sufrimiento de la vida. En este punto...»

[112] Schopenhauer nos remite aquí a los *Vorarbeiten* (trabajos preparatorios), al borrador que contiene los materiales de *El mundo como voluntad y representación*. En este caso debemos acudir también a la edición elaborada por Arthur Hübscher que quedó citada en la nota 14, sólo que ahora el texto no se localiza en el tercer volumen, sino en el primero, donde hallan cobijo los *Primeros manuscritos* (1814-1818); cfr., pues, *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. I, pp. 434-435.

Las cuatro páginas del pliego 5 al que se refiere Schopenhauer están fechadas en Dresde el año 1817 y el texto en cuestión dice así:

«En la *música* los tonos más altos (cuya entonación es ágil y rápida) se originan en las vibraciones adyacentes al bajo; por eso la ley de la armonía determina que sobre una nota baja sólo pueden tener cabida las notas altas (si se busca la consonancia) que ya resuenan de suyo con dicha nota. Análogamente, todos los cuerpos de la naturaleza hallan su origen en un desarrollo *progresivo* a partir de la masa de los planetas. Su portador es así su fuente. Al igual que el bajo. Es terrible imaginar cómo la *voluntad de vivir* se manifiesta continuamente en nuevos individuos, cuya existencia no es sino una frustrada carrera en pos de la felicidad, una constante lucha con la indigencia, un sufrimiento consustancial a cuyo término se halla la muerte, que se impone como inevitable y a la que se teme por encima de todo. El miedo a la muerte no es identificable [2] con el temor al dolor que le acompaña, dado que este último reside aquende la muerte e incluso a menudo se bate en retirada,





*ticia eterna* que impera en el conjunto de las cosas; a continuación abordaremos este punto más claramente, descendiendo a los detalles. Y <todo[113] ello en relación con la afirmación de la voluntad de vivir. Primero mostré cómo esa afirmación podía circunscribirse a la existencia del propio cuerpo, esto es, que al hombre le era posible no desear sino lo que requiriera la existencia de su cuerpo; después dije que raramente se queda en esto, sino que también afirma el hombre la voluntad de vivir por encima de la existencia de su cuerpo *a través de dos caminos*; en primer lugar, mediante la satisfacción del impulso sexual, lo cual supone una afirmación de la voluntad de vivir que se extiende por encima de la existencia del propio individuo; el segundo camino a través del cual el hombre desborda la afirmación de la propia voluntad significa la *negación* de la voluntad que se manifiesta en otro individuo;

al verse ensombrecido por el primero; se trata del miedo a ese ocaso del individuo que la muerte pone tan de relieve como para que desautorizar a cualquier sofisma o fábula, donde se aliente la egoísta esperanza de una persistencia del individuo tras la muerte (esperanza homologable con esa vana ilusión acariciada por el delincuente a quien se persuade de que obtendrá el indulto sobre el cadalso), para acallar ese conocimiento, tan simple como activo, y conjurar el miedo a la muerte. Es triste imaginar —decía— cómo un sinnúmero de individuos se ven obligados a representar nuevamente esta funesta pantomima en la noche de los tiempos. Esta consideración muestra el lado atroz de la vida. Mas, ¿quién puede tener compasión con esta voluntad de vivir, cuyo interminable martirio contemplamos, cuando él mismo no alberga ninguna?; ¿si, lejos de verse conmovido por las penalidades que se le aparecen en los individuos extraños y disminuir su sufrimiento con el aumento del suyo propio, incrementa aquél para aminorar éste? Con ello [3] se reafirma en su tormento y mediante cualquier acto de egoísmo prorroga su contrato con esta vida, cuya futilidad y angustia nos hace estremecernos al pensar en ello. El egoísmo constituye la forma de la manifestación de la voluntad de vivir hasta el extremo de que, allí donde ha cesado el egoísmo, deja de existir asimismo dicha voluntad, viniendo a ocupar su lugar la salvación obtenida mediante la victoria del conocimiento. La filosofía moderna cuenta con tres *conceptos* de los que se hace un gran uso, a pesar de que contienen *contradicciones palpables*: 1) El imperativo categórico de Kant, esto es, un mandato incondicionado. Todo mandato guarda necesariamente relación con castigos o recompensas y por ello se ve condicionado. En este caso, la contradicción reside ya en el propio concepto de mandato. 2) Lo absoluto, lo absuelto, esto es, un objeto que no se hallara sometido al principio de razón. Ya he demostrado su carácter absurdo anteriormente. 3) En una de las nuevas obras filosóficas más originales (Fries, *Lógica*, p. 313) he leído lo siguiente: «la belleza es el valor que una cosa porta puramente dentro de sí y no ha obtenido *gracias a* ni *para* algún otro». Sin embargo, el valor es esencialmente un concepto de relación; todo valor se ve determinado por algún respecto [4] para el cual constituye un valor y al que sirve de medio. Su magnitud se cifra siempre en la comparación y un valor incondicionado representa un disparate» (*Manuskripte 1817*, Bogen 5, 1-4).

[113] Interpolación (hasta: «... sobre la doctrina del derecho. Así pues, ahora les proporcionaré...»).

he aquí la *injusticia*. Mientras el hombre quiere su existencia y persigue sus fines, se encuentra en el camino con el querer y los fines de otro individuo; entonces a menudo intenta aniquilar el querer y la existencia de ese otro individuo, para llevar a cabo su voluntad sin trabas; su afirmación de la propia voluntad se vuelve una negación de la voluntad de vivir en la medida en que ésta se presenta en otro individuo. Este proceso constituye *la injusticia*, que examinaremos a continuación en un capítulo aparte. A partir de la injusticia se torna también plenamente comprensible su correlato: *el derecho*, por lo que el contenido de dicho capítulo versará al mismo tiempo sobre la doctrina del derecho.> Así pues, ahora les proporcionaré una fácil y clara introducción a la esencia misma de la *doctrina del derecho*, presentándoles su fundamento, así como sus principios esenciales. El método a seguir consistirá, ante todo, en clarificarles la esencia del egoísmo y deducir éste, pues no es otra la fuente de los conflictos interindividuales, conflicto en el que estriba la cuestión del derecho y la injusticia.



# CAPÍTULO 6

## ACERCA DE LA INJUSTICIA Y EL DERECHO, O SOBRE LA DOCTRINA FILOSÓFICA DEL DERECHO

### *Deducción del egoísmo*

Acuérdense ante todo de la metafísica, de cómo veíamos que en el conjunto de la naturaleza, en todos los niveles de objetivación de la voluntad, se originaba una continua lucha entre los individuos de todas las especies, lucha merced a la cual se pone de manifiesto un interno antagonismo de la voluntad de vivir consigo misma. Como todos los demás fenómenos, éste también se muestra más claramente en el grado supremo de objetivación, dejándose por ello descifrar mejor. Con esa mira nos proponemos rastrear primero las fuentes del *egoísmo*, dado que no es otro el origen de toda contienda.

Habíamos denominado *principium individuationis* al espacio y el tiempo, porque sólo gracias a ellos y únicamente en ellos se hace posible la pluralidad de lo homogéneo. Ellos suponen las formas esenciales del conocimiento natural, esto es, del conocimiento emanado de la voluntad. De ahí que la voluntad se muestre por doquier en la pluralidad de los individuos. Cada individuo constituye, considerado de suyo, la entera voluntad de vivir, que aquí se aparece en un determinado nivel de claridad y por eso exterioriza su esencia total con toda su energía e intensidad en el grado como pueda hacerse visible esa vez. Para esta manifestación cada individuo sólo precisa de sí mismo y no de nada exterior a él. Se ha de señalar por último la peculiaridad de que, entre los entes cognoscitivos, el individuo es al mismo tiempo el sujeto cognoscente y en cuanto tal el portador de la totalidad del mundo objetivo, es decir, que toda la naturaleza y todos los individuos externos a él no existen sino en virtud de su representación, [285] siendo consciente de todo ello como de algo dependiente de su ser y de su existencia, de forma que con la desaparición de su consciencia también desaparecería necesariamente el mundo, resultando su ser y no ser algo equivalente e indiscernible. Por lo tanto, cada individuo es de hecho, y así se considera a sí mismo, la totalidad de la voluntad de vivir o la perspectiva del mundo mismo, al tiempo que también se tiene por la condición suplementaria del mundo como representación; por consiguiente, como un microcosmos tan estimable como el macrocosmos. La naturaleza misma, siempre y por doquier veraz, le proporciona originariamente y al margen de toda reflexión este conocimiento tan sen-

cillo como apodícticamente cierto. En base a estas dos determinaciones necesarias de la consciencia de cada cual resulta explicable algo que, de otro modo, no puede dejar de maravillarnos por muy claramente que se conciba; en el universo de espacio y tiempo ilimitados, entre la incontable masa de individuos coexistentes que tan pronto aparecen como desaparecen en el continuo torrente de procreación y exterminio, el yo individual se ve eclipsado, el individuo de cualquier índole queda plenamente reducido a la nada frente a un número y tamaño infinitos; sin embargo, a pesar de todo, cada individuo en particular se tiene a sí mismo por el ombligo del mundo, anteponiendo su propia existencia y bienestar a cualquier otra cosa, hasta el punto de hallarse dispuesto a sacrificar todo cuanto no sea él y destruir el mundo, con tal de prolongar un instante la existencia de su propia individualidad, de esa gota en la mar océana. Este talante es el del *egoísmo* que resulta consustancial a todas las cosas inmersas en la naturaleza[114]. Pero es también aquello por lo cual se nos revela atrozmente el conflicto interno de la voluntad para consigo misma. Pues este egoísmo que es totalmente natural se asienta en la oposición del microcosmos y el macrocosmos o, por ende, en el hecho de que la objetivación de la voluntad tenga por forma al *principium individuationis* y ello posibilite que la voluntad se manifieste de igual modo en un sinnúmero de individuos y, ciertamente, de una manera plena e íntegra en cada uno de ellos conforme a dos facetas: la voluntad y la representación. Mientras que cada uno se presenta inmediatamente ante sí mismo como la total voluntad y la entera representación, el resto no viene dado sino como mera representación suya, pues se tiene a sí mismo como el único sujeto cognoscente, como la condición de todo cuanto se manifiesta del mundo, y sólo dentro de sí reconoce inmediatamente a la voluntad; de ahí que haga prevalecer su ser y su mantenimiento ante todo lo demás. En la consciencia que ha logrado un mayor grado de perfección, en la del ser humano, el egoísmo, al igual que lo han hecho el conocimiento, el dolor o la alegría, también tiene que haber alcanzado su máxima cota y el conflicto entre los individuos a que da lugar tampoco deja de descollar como el más espantoso. Esto se nos presenta por doquier ante nuestros ojos, tanto en las cosas más insignificantes como en aquellas que no carecen de relevancia; lo vemos, ora en su vertiente más horrenda, en la vida de los grandes tiranos y hombres malvados, así como en las guerras que asolan al mundo, ora en su vertiente más irrisoria, donde destacan la presunción y la vanidad (La Rochefoucauld; Hobbes). Lo vemos en la historia del mun-

[114] Schopenhauer remite aquí a una anotación hecha en la página 478 de su ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, que luego se incorporaría —con ligeras modificaciones de tipo formal— al capítulo 47 de la segunda parte.





do y en nuestra propia experiencia. Pero donde se pone más claramente de relieve es en una muchedumbre desligada de toda ley y orden; ahí se muestra del modo más nítido ese *bellum omnium contra omnes* tan magistralmente descrito por Hobbes en el primer capítulo de su *De Cive*[115]. Todo ello muestra cómo cada uno de nosotros no sólo intenta quitarle al otro aquello que él mismo quiere, sino que con frecuencia el uno llega a destruir toda la dicha o incluso la vida del otro, para incrementar su propio bienestar mediante una insignificante adición. Esta es la máxima expresión del egoísmo. Si bien el egoísmo no es lo peor del hombre y sus manifestaciones se ven superadas en este sentido [286] por las de la *maldad* propiamente dicha, que busca de forma completamente desinteresada el sufrimiento o el perjuicio del otro sin obtener ninguna ventaja propia. Volveremos sobre ello.

Con anterioridad ya hemos encontrado al sufrimiento como algo consustancial a la vida y que resulta de todo punto ineludible; una fuente principal de ese sufrimiento, tan pronto como hace acto de presencia bajo una forma determinada, es esa *Eris*[116] que hace nacer del egoísmo la lucha entre todos los individuos, esa expresión de la contradicción con que se halla entrampada en su interior la voluntad de vivir. Aquí se halla una fuente del sufrimiento, que resulta irremontable pese a todos los dispositivos adoptados en contra suya, dispositivos que pasamos a examinar con más detenimiento (el Estado).

## *La injusticia*

Ya he explicado cómo la primera y sencilla afirmación de la voluntad de vivir consiste en la afirmación del propio cuerpo, esto es, la presentación de la voluntad en el tiempo a través de actos, en tanto que ya el cuerpo, tanto en su forma como en su finalidad, no supone sino una expresión de la voluntad en el espacio. Esta afirmación se muestra como mantenimiento del cuerpo mediante la aplicación de sus propias fuerzas. Con ella se vincula de inmediato la satisfacción del impulso sexual, la cual no deja de corresponderle en cierto modo, en tanto que los genitales forman parte del cuerpo. <Si bien[117] sabemos que, en otro sentido, la afirmación de la vida va más allá de la existencia del cuerpo: *in indefinitum*.> Pero, sea como fuere, la satisfacción del impulso sexual repre-

[115] Cfr. *Elementa philosophica de cive*, Amsterdam, 1647; I, 12; cfr. asimismo *Leviatán*, I, 13.

[116] Como se sabe, *Eris* representa la personificación de la discordia en la mitología griega.

[117] Interpolación (hasta «*indefinitum*»).

senta de suyo la afirmación de la voluntad de vivir en un individuo; no supone al mismo tiempo la negación de la voluntad que se manifiesta en otro individuo, la injusticia (cuando menos no de modo sustantivo e inmediato; puede darse, tanto como no darse) [118]. Por eso [119] la renuncia *espontánea* —y que como tal no ha de verse fundamentada por *motivo* alguno— a la satisfacción de aquel impulso supone ya un grado de *negación* de la voluntad de vivir, una voluntaria autosupresión de la misma, lo cual sólo puede verificarse por mor de un conocimiento que actúe como *aquietador* de la voluntad; tal negación del propio cuerpo aparece por ello como una contradicción de la voluntad ante su propia manifestación. Pues, si bien el cuerpo también aquí, en los genitales, objetiva esa voluntad de procreación, ésta no es deseada. Una renuncia semejante representa siempre una dolora autoabnegación, por cuanto ella supone de renuncia o supresión de la voluntad (*suo loco*).

Pero, comoquiera que la voluntad presenta esa *autoafirmación* del propio cuerpo en un sinnúmero de individuos coexistentes cuya común idiosincrasia es el egoísmo, la voluntad pasa fácilmente por encima de esta afirmación en cada uno de ellos, llegando hasta la *negación* de la misma voluntad que se manifiesta en otro individuo. En ese caso la voluntad del primer individuo irrumpe en los lindes de la ajena afirmación de la voluntad y lesiona o destruye ese cuerpo extraño, cuando no le constriñe a poner sus fuerzas al servicio de *su* voluntad en lugar de a la voluntad, en tanto que ella misma se manifiesta en ese cuerpo extraño; por lo tanto, en tal caso ese individuo sustrae a la voluntad que se manifiesta como cuerpo extraño las fuerzas de ese cuerpo e incrementa con ello la fuerza que sirve a *su* voluntad, rebasando así la de su propio cuerpo; consiguientemente, afirma su propia voluntad por encima de su propio cuerpo, por medio de la negación de la voluntad que se manifiesta en un cuerpo extraño. Esta irrupción en los lindes de la ajena afirmación de la voluntad resulta muy familiar a cualquier época, viéndose designado su concepto por la palabra *injusticia*. Desde luego, las dos partes implicadas saben muy bien a qué nos referimos y ello, no en base a una abstracción como la que aquí se hace, sino por mor del sentimiento. [287] 1) El *sujeto paciente de la injusticia* siente esa irrupción en la esfera de la afirmación de su propio cuerpo como un dolor inmediato y de carácter *espiritual*, que se halla enteramente disociado del sufrimiento *físico* anejo experimentado por el hecho en sí y es muy diferente

[118] Toda esta frase viene a corregir otra que continuaba el añadido anterior, mas quedó incompleta: «Pero como ya el cuerpo expresa con su existencia el impulso sexual merced a los genitales...»

[119] Con lápiz y entre paréntesis Schopenhauer anota (refiriéndose a este párrafo): «cabe suprimirlo».





del disgusto debido al daño. 2) El *sujeto agente de la injusticia*, por su parte, también siente un dolor relativo al mayor o menor goce perturbado, que le procura la satisfacción de su egoísmo; este dolor recibe el nombre de *remordimiento de conciencia* o, lo que resulta más ajustado al caso, de sentimiento de *haber cometido una injusticia*; ¿qué es esto que sólo se deja percibir como mero sentimiento? Cuando uno lo eleva a la claridad de los conceptos abstractos, al conocimiento de que, como cosa en sí y dejando aparte a la manifestación, es la voluntad *misma*, que se manifiesta en ese cuerpo extraño (no del mismo modo, pero sí inmediatamente) y que esta voluntad se manifiesta en la manifestación —que es su individuo— con tal vehemencia que tal afirmación sobrepasa los límites y las fuerzas del propio cuerpo, llegando hasta la negación de esa voluntad en alguna otra manifestación; por consiguiente, considerado como voluntad en sí, combate contra él mismo merced a su vehemencia, hasta el punto de llegar a hacerse añicos.

### *Seis rúbricas para la injusticia*

Con esto les he presentado la quintaesencia de la *injusticia* en su abstracción más universal; ha quedado expuesto lo más específicamente sustantivo de su concepto. Ahora [120] queremos documentar esa explicación dada *in abstracto*, examinando las acciones a través de las cuales se plasma la injusticia en la realidad, si bien que de un modo muy genérico y haciendo mención únicamente de ciertas rúbricas suyas. Quiero comenzar por los grados más altos, dado que también son los más claros. El máximo grado posible de injusticia, el caso que expresa *in concreto* y por antonomasia, del modo más cabal y palmario, aquellos que planteábamos como definición de la injusticia, es el del *canibalismo* o antropofagia; éste puede ser presentado como el protosímbolo de la injusticia, al ser su muestra más clara y evidente, la imagen terrible de la mayor contradicción de la voluntad para consigo misma en ese máximo nivel de objetivación que representa el ser humano (*ilustr.*). Tras éste se presenta con la mayor intensidad en el *asesinato*, <que [121] supondría el segundo grado de la injusticia (*ilustr.*);> el remordimiento, cuyo significado [122] les proporcioné de un modo abstracto e insípido, hace acto de presencia con espantosa nitidez sólo un instante

[120] Desde aquí hasta «... protosímbolo de la injusticia» el texto ha sido corregido.

[121] Esta frase es una interpolación.

[122] Schopenhauer nos remite aquí a la pág. 89 de su *Reisebuch*; cfr. *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, p. 31. El fragmento data de 1820.

después de haber perpetrado el asesinato y erradica de por vida la tranquilidad de espíritu, dejando en él una herida incurable. (Más adelante analizaremos por extenso, a fin de arrojar alguna luz sobre tal concepto, ese sentimiento que acompaña a la ejecución de la injusticia y la maldad: la *inquietud*). De la misma ralea que el asesinato y sólo distinto de él en cuanto al grado [123], es la mutilación alevosa o la mera vulneración del cuerpo ajeno, lo que constituye el tercer grado de aquella estirpe, por más que aquí la diferencia de grado sea bien notoria. <Esto [124] vendría a constituir, por lo tanto, el tercer grado de esa escala.> También se plasma la injusticia en el sojuzgamiento del individuo extraño, al someterlo a la esclavitud (cuarto grado) y, finalmente, en la agresión contra la *propiedad* (quinto grado) [125].

### *Las relaciones sexuales* [126]

Bajo cualquiera de estas cinco rúbricas viene a comparecer la injusticia, si bien ésta puede ser de naturaleza mixta y corresponder a más de una rúbrica al mismo tiempo. La última rúbrica citada, el atentar contra la propiedad, comprende cosas tan variopintas como el engaño o el quebrantamiento de un contrato, que junto a otras cosas por el estilo forman parte de este supuesto. Como una rúbrica especial de la injusticia puede ser considerada la vulneración de las obligaciones derivadas de las *relaciones sexuales*. Por lo general la naturaleza ha mostrado una gran predilección por el género masculino, proporcionándole privilegios tales como la facultad intelectual, la fuerza física, el tamaño e incluso la belleza, así como la persistencia de la belleza y la fuerza (pruebas al respecto.) (Otro tanto entre los animales.) Por último, la naturaleza también mostró su predilección por el género masculino en lo referente a la satisfacción sexual, colocando el simple goce en el lado del varón y dejando las cargas e inconvenientes de la cuestión del lado de la mujer; cosas tales como el embarazo, los dolores del parto o la lactancia del bebé atan a la mujer, en tanto que el varón puede evadirse de ellas. Cuando el varón pretende sacar provecho de esta peculiaridad de la naturaleza, la mujer se vuelve el ser más infeliz del mundo, al representar para él el mero instrumento de un goce efímero, para luego tener que consagrar su corto período de florecimiento a las molestias del embarazo y el parto, así como a los cuidados del niño. Su dominio

[123] Este «tercer grado» es un añadido.
[124] Nos encontramos ante una nueva frase interpolada en el texto.
[125] El paréntesis constituye una nueva adición.
[126] Todo este epígrafe ha sido redactado con posterioridad al texto primitivo.





natural sobre el género masculino en base al estímulo de la satisfacción dura unos dieciséis años. Después queda desvalida, con sus fuerzas físicas y espirituales disminuidas, y habiendo de cuidar a los hijos que ha traído al mundo. Así pues, resulta obvio que, si el varón pretendiera hacer valer las ventajas que la naturaleza ha volcado tan parcialmente hacia su lado y no quisiera compensar de buen grado el poseer tales prerrogativas, asumiendo los cuidados de la mujer y los niños, estaría afirmando con esa satisfacción de su impulso sexual su voluntad de vivir (y ciertamente por encima de su existencia individual) y, al mismo tiempo, *negaría* con ello la voluntad que se manifiesta en el individuo femenino, cometiendo por lo tanto una *injusticia*. He aquí una singular rúbrica de la injusticia, que sería la sexta. El varón que no pretenda perpetrar injusticia alguna con su satisfacción sexual ha de prometer a la mujer, que durante tan corto período de su atractivo (entre los dieciséis y los treinta, o treinta y cinco, según el clima) se entrega a su satisfacción, que nunca la abandonará y que compartirá los desvelos por su mantenimiento mientras viva, así como que no quedará desamparada cuando cese su capacidad de atraer a los varones; además, habrá de asumir el cuidado de los niños, tras el período de lactancia, dado que sus fuerzas son mayores. Toda satisfacción sexual al margen de la asunción de estas obligaciones supone una injusticia, esto es, la afirmación de la propia voluntad mediante la negación de la ajena, de la voluntad que se manifiesta en el individuo femenino. De esta obligación contraída por parte del varón se desprende necesariamente la obligación de serle *fiel* por parte de la mujer, esto es, el compromiso de no satisfacer a ningún otro varón, pues de otro modo su paternidad sería incierta; ahora bien, como la mujer posee un impulso sexual parangonable al del varón, de la obligación femenina de serle fiel al varón se sigue, a su vez, la obligación del varón de serle fiel a la mujer, es decir, el compromiso de restringir su capacidad de satisfacer el impulso sexual femenino a *una* sola mujer, no rompiendo así el pacto de la pareja. Todo esto se desprende del derecho natural. Con todo, no se trata de constatar la monogamia, algo que no se deduce del derecho natural, sino que tiene un origen positivo. [288] Del derecho natural se deriva únicamente la obligatoriedad del varón a tener *una* sola mujer tanto tiempo como ésta se halle en situación de satisfacer su impulso, impulso que ella misma tiene. Persiste, desde luego, la obligatoriedad de cuidar de la mujer tanto tiempo como viva y de los niños hasta que se hagan mayores. El impulso y la capacidad sexual dura en el hombre casi el doble que en la mujer: entre los veinticuatro y los sesenta. Ella por lo común ya no es apta para la satisfacción sexual y el dar a luz con treinta y cinco o, como mucho, a partir de los cuarenta. No cabe dedu-

cir del derecho natural ninguna obligatoriedad por parte del varón a sacrificar el resto de sus fuerzas e impulso procreador en aras de una mujer ahora inapta para ambas cosas. Él la ha tenido entre los veinticuatro hasta los cuarenta años, pero ahora ella ha dejado de ser apta. Así pues, no comete injusticia alguna, si toma una segunda mujer más joven, siempre y cuando se halle en situación de mantener a las dos mujeres mientras vivan ambas, así como de cuidar de todos los hijos. Les muestro lo que se sigue del derecho natural; los principios positivos de nuestros Estados cristianos, que forjan toda clase de leyes presuntamente basadas en el derecho natural, no me incumben. Este derecho natural a dos mujeres sucesivas, o a más de dos, si por mor de la enfermedad se tornan incapaces de satisfacer al varón, no cobra validez sino en muy contados casos, dado que, por un lado, en nuestro sistema de vida el varón raramente puede hacerse cargo de una mujer a los veinticuatro años y, de otro, porque la mayoría de las veces, cuando la mujer alcanza los treinta y seis o los cuarenta años de edad, sus recursos no son suficientes para hacerse cargo de una segunda mujer y mucho menos de más críos. Pero, en cuanto se reúnan las condiciones para ello, tal como ha quedado expuesto, no se concita injusticia alguna en este asunto. Por lo demás, esa imperiosa necesidad del varón de buscar una pareja tardía constituye la causa de la prostitución. Cuando el varón se guarda de ser injusto en sus relaciones para con la mujer, ésta ha de vigilar para no ser *imprudente*. En lugar de todas las prerrogativas del género masculino, el femenino sólo cuenta durante unos pocos años con el atractivo que ejerce sobre aquél, debiendo administrar prudentemente este único ajuar que le proporciona la naturaleza, esto es, no entregarse a ningún varón hasta no estar segura de que éste asumirá su cuidado de por vida, así como el de los hijos. La imprudencia de la mujer representa una segunda fuente de la prostitución y de la miseria que de ella se desprende. Quien manipula esta imprudencia incurre en una gran injusticia, sacrificando a su efímero goce la entera felicidad de la mujer; una mujer deshonrada no accede al matrimonio, porque el varón no puede depositar confianza alguna en quien ha demostrado su flaqueza. El seductor la hace desdichada y, al afirmar su voluntad mediante la negación de la voluntad de la mujer, perpetra una gran injusticia. Esta injusticia supone, pues, una sexta rúbrica (*recapitulatio*). La quinta rúbrica era la vulneración de la propiedad; *¿qué es la propiedad?* (*ilustr.*).





### [287] *Deducción de la propiedad*

Hablando con propiedad, la *propiedad*, es decir, aquello que no puede serle arrebatado al hombre *sin* incurrir en la *injusticia* y, por contra, lo que puede ser defendido por el hombre hasta sus últimas consecuencias *sin* caer en la *injusticia*, no puede ser sino lo que *uno se ha labrado mediante sus propias fuerzas* y cuya sustracción priva a la voluntad que se objetiva en ese cuerpo de las fuerzas empleadas por su cuerpo, para ponerlas al servicio de la voluntad objetivada en algún otro cuerpo. Pues quien comete la injusticia, aunque su agresión no se dirija al cuerpo extraño, sino hacia una cosa inmaterial y plenamente diferenciada de dicho cuerpo, no deja de violar la esfera de afirmación de esa voluntad ajena, ya que tanto las fuerzas como la labor de aquel cuerpo extraño se hallan entrelazadas e identificadas con él. [288] De aquí se sigue que todo auténtico *derecho de propiedad*, esto es, de raigambre ética (y no arbitrariamente adoptado) tiene su origen, única y exclusivamente, en el *trabajo*; siendo esto algo bastante admitido aun antes de Kant. Ya el más antiguo de todos los códigos, el de Menu, lo expresa de una forma tan clara como bella: «Los sabios conocedores de la remota antigüedad declaran que un campo cultivado es propiedad de quien lo ha roturado, limpiado y labrado, tal como un antílope pertenece al primer cazador que lo sorprendió mortalmente» [127]. Kant trastocó esta sencilla y natural noción del derecho de propiedad, queriendo fundamentarlo en la *explicitación de la toma de posesión*. ¿Acaso basta la mera explicitación de mi *voluntad* para excluir al otro del uso de una cosa y concederme automáticamente algún derecho sobre ella? Es obvio que semejante declaración *precisa* de una *fundamentación jurídica* relativa a su validez, aun cuando Kant estime que ya la supone de suyo. Y ¿cómo cabría despreciar a quien comete una injusticia en sí, es decir, ética, y cuya pretensión de poseer en exclusiva una cosa no se basa sino en su propia explicitación al respecto? ¿Cómo le intranquilizaría su conciencia sobre este particular?, siendo como es clara y fácilmente comprensible que tal cosa no la puede proporcionar en absoluto una *toma de posesión amparada por la ley*, sino que una *apropiación* ajustada al derecho, la *adquisición* de una cosa, sólo se obtiene *mediante la aplicación de*

[127] Ese buen orientalista que fue P. Deussen no podía dejar de ofrecernos una traducción algo más literal del pasaje citado por Schopenhauer: «Los sabios conocedores de la remota antiguedad declaran que, al igual que esta *Prithivî* (tierra) pertenece a *Prithu* (nombre del primer rey de la tierra) en cuanto esposa suya, un campo cultivado es propiedad de quien lo ha roturado, tal como un antílope le corresponde al (primero) que le alcanza con su flecha» (cfr. *Código de Manu*, IX, 44).

*las propias fuerzas.* Allí donde una cosa ha quedado mejorada o preservada de los avatares gracias a un esfuerzo ajeno, el agresor que se apropia de tal cosa sustrae al otro los frutos de sus fuerzas aplicadas en ello, haciendo que el cuerpo de ese otro esté al servicio de *su* voluntad en lugar de servir a la suya propia; así pues, *niega* la voluntad que se manifiesta en ese cuerpo extraño y *afirma* su propia voluntad *por encima* de la manifestación, el cuerpo y las fuerzas de aquélla, es decir, comete una *injusticia.* Esto es válido por *ínfimo* que pueda ser el esfuerzo aplicado a la cosa por ese otro, aunque no se trate más que de recoger del suelo un fruto silvestre. A esto último se le llama *tenencia,* mientras que al trabajo se le denomina *conformación,* viéndose ambos erigidos como dos fundamentos distintos y originarios del derecho. Tal distinción resulta ociosa; en este sentido, cabe destacar el que se haya elegido un término, el de *conformación,* que no se ajusta bien a los hechos, dado que cualquier esfuerzo aplicado a una cosa, ya tienda éste a su cultivo o a su afianzamiento, no supone siempre una remodelación. Por lo tanto, el *derecho de propiedad ético* se fundamenta primordialmente por el *trabajo* o por el *esfuerzo* que han sido *aplicados* a la cosa. Por el contrario, el *mero disfrute* de una cosa, al margen de cualquier cultivo o preservación, otorga un *derecho* sobre ella en tan escasa medida como lo hace la mera *declaración de la voluntad* relativa a una posesión en exclusiva. De ahí que, cuando una familia ha utilizado un coto para cazar en solitario durante un siglo sin haber hecho nada para mejorarlo, no puede prohibir el paso a un forastero recién llegado que quiera cazar allí sin incurrir en una *injusticia ética.* Por eso, el así llamado *derecho del primer ocupante,* en virtud del cual [289] el mero disfrute de una cosa implicaría por añadidura la recompensa de un derecho a disfrutarla de forma exclusiva en lo sucesivo, carece de fundamento ético alguno y no constituye un derecho en absoluto. A quien se ampara únicamente en este derecho, el recién llegado podría replicarle con mucho mejor derecho: «Precisamente porque tú ya lo has disfrutado desde hace tiempo, es de justicia que ahora lo disfrute otro.» De toda cosa que no sea *susceptible de trabajo alguno,* tendente a su mejoramiento o a su preservación, no existe ningún fundamento ético para su posesión en exclusiva; v.g.: las piezas de caza en los bosques, el pescado en la mar y los ríos, el ámbar en las riberas, el lapislázuli en el Tíbet, el topacio en las rocas y otras cosas por el estilo. Ha de mediar, pues, una *cesión voluntaria* por parte de todos los demás, a modo de retribución por otro tipo de servicios, cual si se tratara de una regalía o recompensa dispensada por el rey; pero todo esto presupone una sociedad regulada por la convención: el Estado. A falta de una convención reguladora, son los sudores de la captura o de la recolección lo que viene a constituir el fundamento del derecho de propiedad. En base a su naturaleza, el derecho de propiedad éticamente fundamentado —tal como lo hemos deducido— confiere al propietario un *poder* sobre las cosas tan *ilimitado* como el que posee sobre su propio cuerpo; de donde se sigue que puede *transferir* su propiedad a otros mediante *trueque* o *donación,* entrando los beneficiarios a poseer esas cosas con el mismo derecho que su transmisor. (¿Derecho de herencia?) <Y[128], obviamente, tan pronto como uno posee ese pleno derecho de propiedad, que se ve considerada como fruto de su trabajo, también puede cedersela a otro bajo esa condición, incluso aun cuando ya no se cuente entre los vivos; de ahí emana el *derecho testamentario.* Los niños heredan, porque se supone tácitamente una donación tal.





He mostrado, por lo tanto, lo que es la *propiedad,* y esta deliberación correspondía al comentario sobre la quinta rúbrica de la injusticia, consistente en la vulneración de la propiedad. Ya hemos visto, pues, lo que *es* la injusticia. Preguntémonos ahora *cómo se lleva a cabo la injusticia.*>

### *Dos formas de practicar la injusticia*

La *comisión de la injusticia* suele recorrer uno de estos dos caminos: el de la *fuerza* o el de la *astucia,* si bien los dos no son sino una y la misma cosa desde un punto de vista ético. El asesinato y la lesión exterminan o enmudecen al individuo extraño de igual modo tanto si se recurre a la brutalidad de una paliza como si se echa mano del ladino envenenamiento. En todos los demás casos, cuando yo cometo una injusticia sin aniquilar o herir el cuerpo del individuo extraño, el componente esencial de la injusticia siempre es el mismo y consiste en que, al cometer la injusticia, obligo al individuo extraño a servir a *mi* voluntad en lugar de a la *suya,* le obligo a actuar conforme a *mi* voluntad en lugar de actuar con arreglo a la *suya.* Así pues, le obligo a que mediante sus actos y su trabajo sirva a *mis* fines en lugar de a los *suyos.* Esto es algo que logro por el camino de la *violencia* física, a través de la *causalidad* (*ilustr.*).

[128] Cuanto resta del epígrafe fue añadido ulteriormente.

*La mentira*

Por el camino de la *astucia* lo consigo gracias a la *motivación*, que no es sino la causalidad tamizada por el conocimiento; así pues, con este método pretexto ante su voluntad *pseudomotivos* gracias a los cuales hace cuanto *yo* quiero imaginando hacer lo que *él* quiere. Como el conocimiento representa la mediación del motivo, sólo puedo llevar a cabo la ficción de un falso motivo falseando su conocimiento; y en esto estriba la *mentira*. Ésta persigue siempre influir sobre la *voluntad* ajena y no sobre su conocimiento en cuanto tal, sino sólo como medio, es decir, en tanto que determina a su *voluntad*. Nunca falseo su conocimiento sin más, sino para encauzar con ello a su voluntad hacia mis fines. Pues *mi mentir* mismo, emanado de mi voluntad, precisa de un *motivo*, y éste sólo puede ser la *voluntad* ajena, no el ajeno *conocimiento en y por sí*; pues, en cuanto tal, éste nunca puede tener influjo alguno sobre mí, ni mover mi voluntad, al no constituir un motivo de sus fines, siendo esto algo que sólo pueden representar *el querer y el obrar* ajenos y, consiguientemente, sólo de modo mediato el conocimiento ajeno. Esto no sólo es válido para toda mentira que tenga su origen en un manifiesto *interés* egoísta, sino también para aquella, derivada de la pura maldad, que se deleita con las dolorosas consecuencias del dolor ajeno propiciado por ella. Incluso la mera *fanfarronada* que por de pronto sólo busca granjearse la estima y el respeto de los demás, no deja de perseguir en definitiva una mayor o menor incidencia sobre su querer y actuar. Así pues, toda mentira supone una influencia sobre la voluntad ajena mediada por el conocimiento ajeno y siempre alberga el propósito de conducir hacia mis fines a esa voluntad ajena. [290] El mero negarse a expresar una verdad, esto es, a hacer una declaración en general, no representa de suyo injusticia alguna, pero sí lo es el hilvanar una verdad con la mentira. Quien rehúsa mostrar el camino correcto al viajero extraviado, no comete ninguna injusticia para con él; pero sí lo hace aquel que le indica el falso. De lo dicho se desprende que toda *mentira* supone tanta *injusticia* como cualquier acto de violencia; ambas se diferencian únicamente por la elección de los medios; la mentira, al igual que la violencia, alberga el propósito de extender el dominio de mi voluntad al ámbito del individuo extraño y, por ende, afirmar mi voluntad mediante la negación de la suya. Resulta, pues, evidente que la fuente de la mentira queda constituida por el propósito de extender el dominio de su voluntad sobre los individuos extraños, negando la voluntad de éstos para mejor afirmar la propia, por lo que la mentira en cuanto tal parte de la injusticia para llegar hasta la maldad a través de la malevolencia. De ahí que la veracidad, la sinceridad y la franqueza sean reconocidas y estimadas de inmediato como nobles cualidades anímicas dignas de todo encomio, al presumirse que quien ostenta tales cualidades no presta cobijo a la injusticia ni tampoco alberga un talante malvado, así como tampoco precisa cultivar la hipocresía. Quien es franco, no puede ser malicioso. La mentira más formal, y por ello más consumada, es el *quebrantamiento de contrato*, ya que en este caso se dan cita de forma clara, terminante y precisa, todas las determinaciones de la mentira que han sido mentadas. Al suscribir un contrato, el rendimiento ajeno que se me ha prometido constituye, confesa e inmediatamente, el motivo de cumplir con mi parte del compromiso. Lo comprometido se intercambia con toda formalidad y discreción. El hacer realidad lo estipulado se halla en manos de cada una de las partes contratantes que han asumido los términos del contrato. Cuando el otro quebranta el contrato y no ejecuta lo prometido, me engaña y maneja mi voluntad conforme a sus designios mediante la ficción de esos motivos meramente aparentes introducidos en mi conocimiento; por medio de una mentira bien planificada ha extendido el dominio de su voluntad sobre el individuo extraño, incurriendo así en una rematada injusticia. En esto se fundamentan la legitimidad ética y la validez de los contratos. Conforme a lo expuesto, toda *mentira* supone tanta injusticia como cualquier acto de violencia; el *quebrantamiento de contrato* representa, sin embargo, la expresión más perfecta y planificada de la mentira, constituyendo una *mentira solemne*.





La injusticia materializada por la violencia no resulta para quien la comete tan *ignominiosa* como la perpetrada mediante la astucia, puesto que, mientras aquélla se evidencia por la fuerza física, ésta denigra a su autor, tanto física como moralmente, por la flaqueza de utilizar un rodeo y, a mayor abundamiento, porque la mentira y el engaño sólo pueden salir airosos, si quien los ejercita aparenta al mismo tiempo profesar aversión y desprecio hacia ellos, a fin de granjearse la confianza de los demás. (A causa de su mérito intelectual, una gran dosis de picardía resulta menos ultrajante que el engaño zafio y ramplón[129].)

*El concepto del derecho*

El *contenido del concepto de injusticia* demuestra que ésta se halla en la índole de la actuación de un individuo, actuación en la cual dicho individuo extiende la afirmación de la voluntad que se manifiesta en su persona hasta el punto de negar la voluntad manifestada en otra. Tam-

[129] Lo encerrado entre paréntesis ha sido tachado con lápiz.

bién he especificado los límites donde comienza la injusticia mediante ejemplos muy generales, determinando al mismo tiempo su escalonamiento desde el grado más alto hasta el más bajo gracias a unas cuantas nociones capitales. El resultado de todo ello es que el concepto de injusticia es *primordial* y *positivo*, mientras que su antagonista, el concepto de derecho, habrá de ser *derivado* o *negativo*. Pues no hemos de atenernos a las palabras, sino a los conceptos. En realidad nunca se habría hablado del derecho, de no existir la injusticia. El concepto de derecho no entraña sino la mera negación de la injusticia y en él se circunscribe toda acción que *no* transgrede los límites citados con anterioridad, esto es, que *no* niegan la voluntad ajena en aras de afirmar con más rotundidad la propia. Desde el punto de vista de una definición puramente *ética*, ese límite divide al ámbito global de las acciones posibles en justas o injustas. En cuanto que una acción no invada —del modo descrito anteriormente— la esfera de la afirmación de la voluntad ajena, negándola, no es injusta. [291] De ahí que, por ejemplo, la *negación de auxilio* en caso de imperiosa necesidad o el *no* socorrer a alguien cuya vida está en peligro con una búsqueda de ayuda que podríamos acometer sin arriesgar nuestra propia vida, así como el ver morir de hambre a un extraño cuando uno nada en la abundancia, sean actos crueles y demoníacos, mas no injustos. Si bien quepa la plena seguridad de que quien ha sido capaz de llevar la crueldad y la dureza de corazón hasta un grado tan extremo, incurrirá con toda certeza en la injusticia, tan pronto como así se lo dicte su capricho y no encuentre nada que se lo impida. Así pues, el derecho es la mera negación de la injusticia; una acción *ajustada a derecho* significa tan sólo que no es injusta, es decir, que afirma su voluntad sin negar al mismo tiempo la voluntad de algún otro, en tanto que esta voluntad se ve expresada mediante la existencia y la estructura del cuerpo.

### *El derecho coercitivo*

El *concepto del derecho*, entendido como negación de la injusticia, encuentra su principal *aplicación* y, sin duda, también su *génesis* en aquellos casos donde la *injusticia tentada* de una parte se ve *contrarrestada* con la fuerza por la otra, sin que esta *resistencia* pueda constituir a su vez injusticia alguna, por cuanto supone un *derecho*. Considerada fuera de su contexto, una acción semejante podría parecer injusta, pero, sin embargo, representa un derecho en relación con el obrar de otro individuo cuya actuación sí que supone realmente una injusticia. La *brutalidad* desplegada en dicha acción sería injusta *de*





*suyo y considerada aisladamente*, pero aquí queda *justificada* por la ocasión, por el motivo, esto es, *se convierte en un derecho*. Cuando un individuo llega tan lejos en la afirmación de su voluntad que *invade* con ello la esfera de *mi* persona como tal afirmación esencial de la voluntad y niega ésta, entonces mi *rechazo* de esa invasión no es sino la *negación de una negación* y, por mi parte, no representa sino la *afirmación* de la voluntad que se manifiesta esencial y originariamente en mi cuerpo, y que ya queda expresada *implícite* por la mera existencia de mi cuerpo; así pues, al no suponer injusticia alguna ese rechazo, viene a constituir un derecho. Esto significa que yo tengo *derecho* a negar esa extraña negación con la fuerza necesaria para neutralizarla, algo que, como resulta fácil comprender, puede llegar hasta el extremo de dar muerte a ese individuo extraño, pues el perjuicio de la violencia exterior que nos invade ha de verse contrarrestado con un *contraefecto preponderante* y esto tiene lugar sin incurrir en la injusticia, con pleno derecho, ya que todo cuanto comporta esto por mi lado descansa *en la esfera de mi persona* en cuanto afirmación esencial de la voluntad expresada gracias a ella; tal es el *escenario* de la lucha y lo que yo hago no se infiltra en la esfera de la afirmación ajena de la voluntad, al ser tan sólo una *negación de la negación* que supone una *afirmación* y no la negación misma. Cuando mi voluntad, tal como ésta se manifiesta en mi cuerpo y en la aplicación de las fuerzas de ese cuerpo para el mantenimiento del mismo, se ve negada por una voluntad ajena, entonces me cabe coaccionar a esa voluntad extraña para hacerla desistir en su negación sin cometer injusticia alguna, esto es, dispongo de un *derecho coercitivo*. Esta misma acción mía que, descontextualizada, supondría una injusticia, constituye aquí un derecho.

### *El derecho a mentir* [130]

En todos los casos en que poseo semejante *derecho coercitivo*, esto es, tengo pleno derecho a utilizar la violencia contra otros, también puedo, cuando la violencia me sea insuficiente, recurrir a la *astucia* con idéntica finalidad, resultándome lícito desviar de su objetivo a esa voluntad extraña que intenta negar mi voluntad, presentando a su conocimiento motivos ilusorios, tan bien como podría oponerle violencia, si esto hubiera bastado, sin incurrir en la injusticia; por consiguiente, poseo un verdadero *derecho a mentir, al igual que lo tengo a la*

[130] Aquí se anota con lápiz: «paradoja».

*franca violencia, a la coacción.* Ejemplos: bandolero; ladrón con allanamiento; berberiscos[131].

(Si alguien me coacciona con la pistola en el pecho a extenderle un cheque, tengo pleno derecho —si me resulta posible hacerlo— a escribir el talón con una tinta que pierda el color hasta desvanecerse y no deje huella de trazo alguno.)

Una *promesa arrancada por la fuerza,* merced a la violencia física, *no es vinculante,* dado que, si quien padece semejante coacción tiene derecho a librarse de sus opresores *matándolos,* mucho más le asistirá el de *embaucarlos.* Quien no puede recuperar su *propiedad robada* mediante la violencia, no incurre en injusticia alguna si intenta recuperarla *merced a la astucia. Dados falsos;* estratagemas bélicas[132].

[292] Así de afiladas se muestran *las lindes* de lo justo y lo injusto. Si bien hasta el momento nadie había osado trazarlas tan afiladas. Comprenderán fácilmente que todo esto *no se halla en contradicción* con la ilegitimidad *primordial* atribuida por mí tanto a la mentira como a la violencia. Ambas representan originariamente una injusticia que se convierte en un derecho cuando suponen un mero rechazo de la injusticia. Esta es mi tesis, ¡tan opuesta a las teorías sobre la mentira piadosa!

*La dimensión ética del significado de lo justo y lo injusto*

De todo lo expuesto hasta el momento se desprende que tanto lo justo como lo injusto son meras determinaciones *éticas,* esto es, determinaciones que son válidas para la consideración del *obrar* en cuanto tal y en relación al *significado intrínseco de ese obrar.* Dicho significado es notificado directamente a la consciencia, merced a lo cual el *actuar injusto* se ve acompañado de una *aflicción* interna, por muy grato que pueda resultar su éxito; esta aflicción se expresa de dos maneras: 1) es el ser consciente, por parte de quien comete la injusticia, de la *fuerza*

[131] Cfr. SW II, § 62, p. 401: «Quien asegura a un bandolero que le registra que no guarda nada en sus bolsillos procede justamente, así como el que consigue atraer a un ladrón, que se introduce furtivamente en su casa, a la cueva y encerrarle en ella. Un hombre secuestrado por bandidos como los piratas berberiscos, por ejemplo, tiene el derecho, para librarse de su poder, de matarlos, ya que no cara a cara, a traición» (cfr. ed. cast. cit. pp. 371-2).

[132] Cfr. SW II, § 62, p. 402: «Si alguien se jugase el dinero que me ha robado, tengo el derecho de emplear dados falsos contra él, porque todo lo que gane ya me pertenecía. El que esto negase debería negar con mayor razón la legitimidad de las estratagemas en la guerra, que son una mentira en acción...» (cfr. ed. cast. cit., p. 372).





*desmedida* que alcanza en él mismo la afirmación de la voluntad, la cual llega al extremo de negar la manifestación de la voluntad ajena; 2) y también lo es al mismo tiempo esa íntima u oculta consciencia de quien practica la injusticia, el cual es secretamente consciente de que, si bien *en cuanto manifestación* es *diferente* de quien padece la injusticia, no deja de *identificarse* con él en cuanto ser *en sí.* (Una explicación más amplia de este significado íntimo de *toda cuita de la consciencia* tiene su lugar posteriormente.) Por otra parte, el *sujeto paciente de la injusticia* es dolorosamente consciente de la negación de su voluntad, tal como esta voluntad *se ve ya expresada merced a su cuerpo* y sus necesidades naturales, cuya satisfacción le ha encomendado la naturaleza a las fuerzas de ese cuerpo; y al mismo tiempo es consciente de que *podría rechazar* de cualquier modo aquella negación sin incurrir en la injusticia, si no adolece del *poder* para ello. Este sentimiento de quien padece la injusticia es un puro dolor espiritual, el cual es enteramente distinto del dolor físico propiciado por el mal que se soporta o del disgusto ocasionado por el perjuicio que se sufre. Esta *significación puramente ética* es la única que tienen lo justo y lo injusto para los hombres en cuanto seres humanos, no en cuanto ciudadanos de un Estado. Dicha significación de lo justo y lo injusto subsistiría también en el *estado de naturaleza,* al margen de cualquier ley positiva. Ella constituye el fundamento y el contenido de lo que se ha dado en llamar *derecho natural* y que sería mejor denominar *derecho ético,* ya que no abarca el *padecer,* la realidad exterior, sino que se ciñe al *obrar* y al conocimiento de su voluntad individual que ese obrar ocasiona en el hombre, conocimiento que recibe el nombre de *consciencia.* En el *estado de naturaleza,* sin embargo, esta determinación puramente ética del obrar no se puede *exportar* en cada caso, haciendo *que sea válida* para todos los hombres e impedir con ello que impere la violencia en lugar del derecho. En el estado de naturaleza depende de cada cual el no *cometer* una injusticia, mas no el *padecer* ésta, pues eso depende de su contingente poderío externo. De ahí que las nociones de justo e injusto (o derecho e injusticia) sean válidas también para el estado de naturaleza y no sean convencionales en modo alguno, si bien sólo sean válidas en cuanto determinaciones *éticas* del *autoconocimiento* de la propia voluntad de cada cual. En la *escala* de los distintos grados de fuerza con que se manifiesta la voluntad de vivir en el individuo humano, los conceptos de derecho e injusticia constituyen un *punto fijo* (como el punto de congelación en los termómetros), a saber, el punto donde la afirmación de la propia voluntad se vuelve negación de la ajena, esto es, el punto en que la voluntad refleja el grado de su intensidad, [293] al tiempo que el grado de confusión del conocimiento inmerso en el *principium*

*individuationis*, merced al obrar injusto. Pues en virtud del *principium individuationis* (espacio y tiempo) son los individuos de distinta índole. Si bien dicho principio constituye la forma del conocimiento que se halla enteramente consagrado al servicio de la voluntad. Pero si alguien *quiere marginar o desmentir* la consideración puramente ética del actuar y ponderar éste tan sólo en función de su eficacia o de su éxito, por supuesto que puede imitar a Hobbes, explicando lo justo e injusto en base a determinaciones adoptadas arbitraria y convencionalmente que no existirían al margen de la ley positiva, ya que nunca podríamos extraer de la experiencia externa algo que no pertenece a ella. El mismo Hobbes enfatiza de una forma realmente curiosa el carácter plenamente empírico de su pensamiento, al renegar de la matemática pura en su libro *De Principiis Geometrarum*[133], donde sostiene obstinadamente que el punto tiene extensión y la línea anchura, e igual que no podemos enseñarle un punto inextenso o una línea sin anchura, nos resulta tan difícil hacerle comprender la aprioridad de las matemáticas como la aprioridad del derecho, ya que él da la espalda a todo conocimiento aempírico. <A[134] pesar de todo, éste viene dado por la aprioridad del conocimiento de lo justo y lo injusto, así como por la independencia de tales nociones respecto de todo estatuto positivo o de cualquier constatación empírica. Cualquier *salvaje* sabe reconocer el derecho y la injusticia; puede que *in abstracto* acertemos a decir bien poco al respecto, pero, a nivel del sentimiento, diferenciamos inmediata y perfectamente lo justo de lo injusto, captando esta diferencia con toda precisión y una enorme sutileza. Esto se evidencia cotidianamente en su trato con los buques de tripulación europea, en sus trueques con ellos, en los acuerdos a que llegan, en las visitas que realizan a los barcos. Se muestran atrevidos y confiados cuando tienen razón y, por el contrario, se angustian cuando el derecho no está de su lado. Ante las desaveniencias que van surgiendo, se acomodan a una compensación justa; por el contrario, un comportamiento arbitrario e injusto les incita a la guerra.>

La *doctrina pura del derecho* constituye, por lo tanto, un capítulo de la ética y se ocupa directamente del *obrar*, no del *padecer*. Pues sólo el obrar supone una manifestación de la voluntad y a ésta se halla exclusivamente consagrada la ética. El padecer es un mero acontecimiento y la ética sólo puede tomarlo en cuenta indirectamente, a saber, para probar que lo tendente a evitar el padecer la injusticia no supone un

[133] *De Principiis et Ratiocinatione Geometrarum*, que vio la luz en Londres el año 1661.

[134] Interpolación (hasta el final del párrafo).





acto injusto. El desarrollo de la doctrina del derecho como un capítulo de la ética debería tener por contenido la exacta *delimitación de la frontera* hasta la que puede llegar el individuo al afirmar la voluntad ya objetivada en su cuerpo, sin que tal afirmación se vuelva una negación de aquella voluntad manifestada en algún otro individuo; luego la determinación de las acciones que *transgredan* esos límites supone por consiguiente una injusticia y ésta puede verse contrarrestada sin incurrir en ella. La *acción* propiamente dicha es lo que aquí se halla siempre bajo el punto de mira.

## *El Estado*

Pero en la experiencia externa aparece, a modo de documentación adicional, *el padecimiento de la injusticia* y en él se manifiesta, con más claridad que en ningún otro lugar, el fenómeno de la contradicción que la voluntad de vivir experimenta consigo misma, fenómeno engendrado por la multiplicidad de los individuos y sus egoísmos, cosas ambas que se ven condicionadas a su vez por el *principium individuationis*, el cual constituye la forma del mundo como representanción de cara al conocimiento del individuo. En esa *contradicción*, en esa Eris, encuentra una gran parte del *sufrimiento consustancial* a la vida humana sus *fuentes* más caudalosas.

Como la *razón* es algo común a todos los individuos humanos y gracias a ella no quedan apegados al caso particular, como los animales, sino que también pueden abarcar con la mirada el contexto en su conjunto, no tardan demasiado en descubrir las fuentes de aquel sufrimiento y *ponerse a pensar en los medios* de aminorar o interrumpir su caudal merced a un sacrificio colectivo cuya prevalencia se ve afianzada por el beneficio asimismo comunitario que se desprende de tal sacrificio. El obrar injusto le resulta muy grato a uno en determinados casos, pero dicho obrar tiene su correlato inexorable [294] en el padecimiento de la injusticia por parte de algún otro individuo, al que ello le supone un enorme pesar. Ahora bien, la razón, al reflexionar sobre el conjunto, remonta el punto de vista unilateral del individuo al que pertenece y se sustrae, por un instante, del apego que profesa a éste. Desde esta perspectiva, el goce que proporciona a *un* individuo la actuación injusta queda siempre superado por ese pesar correlativo del *otro*, que es sujeto paciente de la injusticia; es más, la razón se encuentra con que, como aquí todo queda abandonado al azar, cada uno ha de temer que resulte bastante raro participar en el goce propiciado por un acto injusto y sea mucho más frecuente devenir partícipe del pesar

acarreado por su padecimiento. A renglón seguido, la razón reconoce que, tanto para disminuir el sufrimiento propagado sobre todos, como para disminuirlo homogéneamente, el mejor y único medio es que todos renuncien al goce obtenible mediante la actuación injusta, ahorrando así a todos el dolor del padecimiento de la injusticia. Este medio que el egoísmo ideó con facilidad y ha ido perfilando poco a poco, gracias al uso metódico de la razón y al contiguo abandono de su unilateral punto de vista, constituye el *pacto social* o la *ley*. En la *República* Platón ya describió esta procedencia, tal como yo la he presentado aquí. De hecho, este punto de partida es el único que se acomoda sustancialmente a la naturaleza de la cosa. El Estado no puede haber tenido otra acta de nacimiento en país alguno, pues es ésta, esa finalidad, la que le convierte en un Estado. A este respecto resulta del todo indiferente el estado en que se hallaba cada pueblo antes de la aparición del Estado, esto es, si se trataba de una masa de salvajes independientes entre sí (anarquía) o de un cuerpo de esclavos dominado por el capricho del más fuerte (despotismo). En ambos casos el Estado no había hecho acto de presencia; éste se origina merced a ese acuerdo comunitario del que hablábamos y, conforme dicho acuerdo se halle más o menos entremezclado con la anarquía o el despotismo, será el Estado más o menos perfecto o imperfecto.

La *ética* se ciñe exclusivamente al *obrar* justo o injusto, señalando con exactitud las fronteras de su actuación al que se hallare decidido a no cometer injusticia alguna. Se propone responder a esta cuestión: ¿cómo ha de *actuar* un hombre para ser *justo*? En cambio, la *ciencia política*, la teoría legislativa, se centra tan sólo en el *padecimiento* de la injusticia, preguntándose: ¿qué necesita evitar uno, si no quiere *padecer la injusticia*?; y nunca se preocuparía por el obrar injusto, si no fuera por causa de su correlato inexorable, el *padecimiento* de la injusticia, el cual está bajo *su* punto de mira como el enemigo contra el que trabaja. Si cupiera imaginar un obrar injusto que no se hallase coaligado con un padecimiento de la injusticia por alguna otra parte, entonces el Estado, siendo consecuente, no lo prohibiría en modo alguno. Además, *la voluntad*, el talante, constituye el único objeto real a considerar; de ahí que para ella la firme voluntad de perpetrar una injusticia, que sólo ha quedado truncada y se ha hecho inviable por mor de las circunstancias exteriores, resulta del todo equivalente a la injusticia cometida realmente y semejante volición se ve condenada de inmediato cual injusticia ante su tribunal. <Asimismo [135], la firme resolución y el intento frustrado encaminados a un acto bueno, cuyo resultado obs-

[135] Interpolación (hasta «... lo que es *querido.* Por el contrario...»).





truye una fuerza exterior, resultan enteramente homologables con el buen acto llevado a cabo. A la ética le importa aquello que es *querido* y no lo que *acontece*; con el éxito de la actuación juguetean tanto el azar como la equivocación, en cuyo reino no mora sino la mera casualidad en cuanto tal, pero esto no trastoca en absoluto el valor ético del acto. Ante los ojos de la ética, el mundo externo y sus acontecimientos no son realidad sino en cuanto signos de la voluntad que los habría determinado; al margen de esto resultan vanos para ella y esa futilidad queda corroborada ante la perspectiva de lo realmente sustantivo por el hecho de que los acontecimientos como tales moren en el reino del azar y la equivocación; todo esto muestra que, desde una suprema perspectiva, no interesa para nada cuanto *acontece*, sino lo que es *querido*.> Por el contrario, al Estado no le preocupa en absoluto la voluntad y la disposición de ánimo en cuanto tales, sino únicamente el suceso real, el *acto*, ya sea éste meramente intentado o realizado; el acto injusto le preocupa a causa de su correlato, por el padecimiento de injusticia que provoca en la otra parte. Para el Estado lo único que tiene realidad es el acto, el acontecimiento; [295] la disposición de ánimo, el propósito, sólo son investigados por él en cuanto le sirvan para desentrañar el significado del acto, esto es, en tanto que quiera dilucidar *el acto propiamente dicho* (*ilustr.*). Por ello el Estado no prohíbe a nadie acariciar la idea de asesinar o envenenar a otro, seguro como está de que el miedo a la rueda y a la espada refrenarán los efectos de tal volición. Tampoco alberga el Estado el disparatado plan de extirpar *las inclinaciones* tendentes a la comisión de una injusticia, *las malas predisposiciones.* Sino que se limita a prevenirlas con castigos ineludibles, enfrentando a cada posible motivo de actuación injusta un motivo que prime su omisión. Con este fin la teoría política, a la hora de legislar, tomará prestada de la ética ese capítulo suyo que supone la doctrina del derecho y que, junto al significado intrínseco de lo justo y lo injusto, determina con exactitud las fronteras entre ambos; si bien los toma prestados en orden a utilizar, única y exclusivamente, su *reverso* y examinar desde el otro lado todas las fronteras que la ética señala como infranqueables, si no se *quiere cometer* injusticia, considerándolas como fronteras cuya transgresión por parte de los otros no cabe permitir, si no se quiere *padecer* injusticia, y en las que uno tiene *derecho* a circunscribir al otro; dichas fronteras se ven de este modo *fortificadas* en su vertiente pasiva por la ley. El *jurista* y el *moralista* se ocupan del mismo tema, el obrar humano de los unos para con los otros, si bien sus respectivos enfoques están diametralmente opuestos; el *moralista* parte del *obrar*, de la vertiente *activa*; el *jurista* del *padecer*, de la vertiente *pasiva*. Valga como ejemplo la disputa entre un acreedor y su

deudor, siendo así que este último no reconoce la deuda contraída. Sea examinado el caso por un moralista y por un jurista. Ambos cobrarán un vivo interés por la cuestión y desearán idéntico desenlace, sólo que desde un punto de vista contrapuesto y con un propósito enteramente distinto. El jurista dirá: «quiero que aquel hombre recupere lo suyo». El moralista: «quiero que este hombre haga cuanto sea justo». La misma línea es trazada desde direcciones contrapuestas. De aquí se sigue que el jurista es propiamente un moralista del revés, al igual que el historiador ha sido ingeniosamente caracterizado como un profeta al revés. La doctrina del derecho en sentido estricto, esto es, la teoría de los *derechos* que cabe *sostener*, supone la moral vuelta del revés, en ese capítulo donde ésta trata de los derechos que *no* cabe *vulnerar*. La noción de la injusticia y su negación del derecho es originariamente *ética*, pero se vuelve *jurídica* mediante la traslación del punto de partida desde la vertiente activa a la pasiva, es decir, merced a su *inversión*. El no percibir esto con claridad y la doctrina kantiana del derecho, que deduce la instauración del Estado como un deber moral a partir de su imperativo categórico, ha dado lugar con extrema frecuencia durante los últimos tiempos al muy *peregrino error* de creer que el Estado constituye una institución orientada al *fomento de la moralidad*, una institución que se encamina hacia el esfuerzo por lograr la moralidad y con ello hacia el distanciamiento del egoísmo. ¡Como si la íntima intención, lo único que incumbe a la moralidad o a la inmoralidad, la libertad eternamente libre, se dejase modificar por influencias externas! Más absurdo aún es el teorema conforme al cual el Estado sería la condición de la libertad en sentido ético y, por ende, de la moralidad, dado que, si la libertad reside allende el fenómeno, con mucha más razón ha de trascender a las instituciones humanas. El Estado —como quedó dicho— se dirige tanto menos contra el egoísmo cuanto que, bien al contrario, debe su origen a un egoísmo que actúa metódicamente y que ha abandonado el punto de vista [296] unilateral para adoptar uno general, presentándose mediante la adición como el egoísmo común a todos; servir a éste es la única misión del Estado, cuya instauración parte del supuesto de que no cabe contar con la moralidad pura, esto es, con un comportamiento justo basado en principios éticos que le convertiría en algo superfluo. Así pues, el Estado no se ha erigido en modo alguno en contra del *egoísmo*, sino tan sólo *en contra de las perniciosas consecuencias del egoísmo* que se originan en base a la *multiplicidad* de individuos egoístas mutuamente enfrentados y que distorsionan el bienestar de dichos individuos, un *bienestar* que sí es perseguido por el Estado. Este origen y esta meta del Estado han sido expuestos magistralmente por Hobbes. Si el Estado alcanzase plenamente su meta se





produciría el mismo efecto que si imperara la más perfecta equidad en las intenciones. Sólo que, mientras en el primer caso nadie querría *cometer* una injusticia, en el segundo se trataría de que nadie querría *padecer* injusticia, habiéndose adoptado y aplicado cabalmente los medios pertinentes a la consecución de tal fin. La misma línea se deja trazar a partir de dos direcciones contrapuestas, y un carnívoro con bozal resulta tan inofensivo como un herbívoro. Pero el Estado no puede sobrepasar este punto, siendo incapaz de alumbrar un fenómeno asemejable al emanado de una benevolencia y un amor tan recíprocos como generalizados. Veíamos antes que, siguiendo su naturaleza, el Estado no prohibiría —o no podría hacerlo— un obrar injusto al que no le correspondiera un padecimiento correlativo y que, sólo porque esto es imposible, ataja ese obrar injusto; a la inversa, conforme a su tendencia orientada hacia el bienestar de todos, velaría de buen grado porque cada cual *recibiese* todos los frutos de la benevolencia y la filantropía, de no ser porque, requiriéndose como correlato indispensable la *ejecución* de la caridad y la benevolencia, todos los ciudadanos del Estado gustarían de asumir el papel pasivo, sin encontrarse ninguno para desempeñar el activo, ni tampoco razones para asignar este último papel a un ciudadano antes que al otro. Y es que sólo cabe *obligar* a lo negativo, que viene constituido por el derecho, mas no a lo positivo, aquello que se ha dado en llamar deberes del amor o deberes imperfectos.

Hemos visto, pues, que la legislación, la *doctrina del derecho, toma de la ética* la teoría relativa a la naturaleza y los límites de lo que sea justo e injusto, para aplicarla a sus propios fines, bien ajenos a la ética por cuanto tienen que ver con su reverso, a saber, la *legislación positiva* y el medio para su mantenimiento, esto es, la instauración del Estado. Esta aplicación de la doctrina del derecho puede tener en consideración las peculiares relaciones y circunstancias que concurran en un determinado pueblo. Ahora bien, sólo cuando la legislación [297] positiva se vea determinada sin excepción conforme a la guía de la *doctrina pura del derecho* y quepa suministrar para cada uno de sus preceptos un fundamento enraizado en la *doctrina pura del derecho*, constituirá esa legislación un auténtico *derecho positivo* y supondrá el Estado una asociación jurídica, un Estado en el estricto sentido de la palabra, una lícita institución de índole ética y no inmoral. En caso contrario, la legislación positiva supone la fundamentación de una *injusticia positiva*, representando abiertamente ella misma una forzosa injusticia. De esta clase es el despotismo que caracteriza a casi todas las constituciones de los reinos mahometanos, así como algunos capítulos de muchas otras constituciones relativos a cosas tales como la esclavitud, la servi-

dumbre, los privilegios de nacimiento de algunos súbditos, etc. La doctrina pura del derecho o derecho natural, que acaso conviniera más denominar derecho ético, constituye, aunque siempre por inversión, el fundamento de toda legislación jurídica positiva, al igual que la matemática pura lo es de cada una de sus ramas aplicadas. Los puntos más importantes de la doctrina pura del derecho, que a tal efecto ha depositado en ella la filosofía, son estos cinco: 1) La explicación del significado intrínseco y específico de las nociones de justo e injusto, así como de su origen, de su aplicación y de su lugar en la ética. 2) La deducción del derecho de propiedad. 3) La deducción de la validez ética de los *contratos*, por cuanto ello supone la fundamentación ética del contrato social. 4) La dilucidación del nacimiento y de la meta del *Estado*, así como de la relación de dicha meta con la ética y, en consecuencia, de la metódica transposición de la doctrina ética del derecho a la legislación por vía de inversión. 5) La deducción del derecho penal. El contenido ulterior de la doctrina del derecho supone la mera aplicación de tales principios, a la hora de determinar las fronteras de lo justo y lo injusto en todas las circunstancias de la vida, que se ven agrupadas y clasificadas a tal efecto bajo distintos rótulos y puntos de vista (v.g. el derecho entre el gobierno y los súbditos, entre el comerciante y el consumidor, el arrendatario y el propietario, los miembros de una pareja, los padres y los hijos, señores y sirvientes, funcionarios y administración, el derecho asociativo, el derecho de tutela, los derechos de impresión, los derechos de autor, etc.). En el terreno de las teorías especiales los manuales del derecho puro muestran amplios puntos de coincidencia, viniendo a diverger en el de los primeros principios, dado que éstos siempre se hallan estrechamente relacionados con algún sistema filosófico. Hasta el momento (y con arreglo a nuestro propio sistema filosófico) he examinado los cuatro primeros de estos cinco puntos capitales, esclareciéndolos tan breve como concisamente, por lo que sólo resta ocuparnos del *derecho penal*.

## *En torno a la doctrina kantiana del derecho* [136]

Antes de nada una observación. La doctrina kantiana del derecho es una obra muy mala; es uno de sus escritos más postreros y su mala calidad sólo resulta explicable a mi juicio por ese chocheo propio de la vejez que nos instala en una segunda infancia. Su doctrina del derecho

[136] Una anotación a lápiz revela que Schopenhauer se proponía prescindir discrecionalmente del próximo epígrafe en su disertación.





está tejida por un entrelazamiento de errores que se arrastran unos a otros. Su propósito es disociar con nitidez la doctrina del derecho de la ética, pero sin hacer depender a la primera de la mera convención, de la legislación positiva, es decir, de la coerción arbitraria; bien al contrario, *la noción del derecho debe ser pura y a priori*. Pero esto es imposible, ya que el obrar sólo puede ser considerado con arreglo a dos significaciones, a saber, conforme a su relevancia ética o conforme a su relación física con los otros y, por ello, conforme a la coacción externa. No cabe una tercera perspectiva respecto del obrar. Por consiguiente, cuando Kant dice que el deber jurídico es aquel respecto al cual *puedo* ser coaccionado, una de dos: o este «*puedo*» ha de entenderse físicamente, resultando entonces que todo derecho positivo y arbitrario, así como a su vez todo arbitrio que lo imponga, constituye un derecho; **[298]** o bien dicho «*puedo*» ha de ser entendido *éticamente* y entonces nos hallamos nuevamente en los dominios de la ética. En Kant la noción del derecho queda suspendida entre el cielo y la tierra sin suelo donde poner los pies; en mi sistema forma parte de la ética. En segundo lugar, la definición kantiana del derecho es enteramente negativa y por ello insuficiente. Aun cuando yo mantengo que la noción del derecho es un concepto negativo, lo hago en contraposición a la de injusticia, que supone el punto de partida positivo; pues no cabe dar una explicitación meramente negativa de este concepto. Sin embargo, eso es lo que hace Kant, al afirmar que «el derecho es aquello que se compadece con la coexistencia de las libertades de los individuos conforme a una ley universal» [137]. La libertad significada aquí es la empírica, esto es, la física, no la libertad ética de la voluntad. Esta libertad empírica o física supone cuanto-no-ha-sido-impedido y, por ende, una mera negación. Otro tanto ocurre con la coexistencia; nos movemos en el terreno de las grandilocuentes negaciones sin alcanzar ningún concepto positivo. No entenderíamos de qué se trata, si no supiéramos algo más de otro modo. Dos son los errores capitales de Kant. Sólo en la ejecución se desarrollan los aspectos más corrientes, como el hecho de que en el estado natural, es decir, al margen del Estado, no se da derecho alguno sobre la propiedad, lo que le convierte a éste en un derecho positivo, siendo así que el derecho natural se ve asegurado por el derecho positivo, cuando debiera ser justo al revés; así la adquisición amparada por el derecho queda fundamentada por la ocupación. Luego debe proporcionar un compromiso ético para la instauración del Estado con arre-

[137] Cfr. *Met. d. Sitten*, introd. a la doctrina del derecho, § C. El pasaje glosado reza literalmente así: «Una acción es *conforme a derecho* cuando permite, o cuya máxima permite, a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la de todos según una ley universal» (Ak., VI, 230).

glo al imperativo categórico. El fundamento del derecho penal debe ser el desquite, para represaliar. Pero lo que aquí digo a propósito de la doctrina kantiana del derecho, también vale para la mayoría de los innumerables manuales sobre derecho natural aparecidos desde Kant; sus errores han ejercido el más pernicioso influjo; expresados y reconocidos como verdades se vuelven cada vez más enmarañados y confusos. Se han forjado peregrinas teorías que han dado pie a innumerables disputas y escritos. Sobre su permanencia no cabe decir gran cosa, salvo que la verdad y la sana razón siempre acaban por encontrar su camino; como adalid de estas últimas cabe citar la obra sobre derecho natural de I.C.F. Meister[138], que presenta una firme oposición a todo un cúmulo de extravagantes teorías; de todos los manuales que conozco, éste es el más sobresaliente, aunque no quepa ser presentado como una muestra de rematada perfección.

*Acerca del derecho penal*

Abordemos, pues, el *derecho penal*. Entre las tesis radicalmente falsas de Kant se cuenta la ya citada de que no existe un pleno *derecho de propiedad* al margen del Estado. Yo he deducido ante Vds. cómo se da también en el estado de naturaleza una propiedad cabal, es decir, aquello que es poseído con un derecho natural perfecto, esto es, ético, que no puede verse vulnerado por la injusticia, pero que sí puede ser defendido frente a las agresiones exteriores sin incurrir en ella. En cambio, el derecho penal no puede darse propiamente en modo alguno[139] fuera del Estado[140]. <Pues[141] el concepto de *castigo* se reduce a lo siguiente: la emisión de un mal como secuela de una acción ocasiona que dicha acción quede amenazada por *una ley* a fin de prevenir aquel mal. El castigo presupone por lo tanto la *ley*. [299]> Todo derecho penal se ve fundamentado únicamente por la ley positiva[142]; ésta

[138] Cfr. su *Manual de derecho natural*, Frankfurt/O., 1809.

[139] Se ha añadido «propiamente en modo alguno»

[140] Nota a pie de página de Schopenhauer: «N. B. Acaso hubiera que matizar esta afirmación. En el estado de naturaleza puedo amenazar a quien ya se ha comido una vez la fruta de mi jardín con castigarle, si lo vuelve a hacer, y cumplir con mi amenaza sin cometer injusticia alguna. Pero estos casos particulares suponen tan sólo una excepción, que conviene catalogar como tal en lugar de tasar la regla por su causa.»

[141] Interpolación (hasta [299]).

[142] Nota a pie de página de Schopenhauer: «Esto vale también para las mentadas excepciones, que se presentan como tales, porque en ese caso ha sido erigida una ley positiva por una de las partes, sin que haya sido aceptada por la otra, es





determina un castigo para la contravención antes de que ocurra, proporcionando por medio de tal amenaza un *contramotivo* que contrarreste cuantos motivos puedan inducir a esa contravención. La ley positiva se ha de considerar como sancionada y reconocida por todos los ciudadanos. Se funda, pues, en un contrato comunitario a cuyo cumplimiento están obligados bajo cualesquiera circunstancias los miembros del Estado, viéndose obligados a la ejecución de los castigos por una parte y a su cumplimiento por la otra, de ahí que la imposición forzosa de su cumplimiento no tenga un carácter injusto, sino todo lo contrario. Por consiguiente, el *fin* inmediato *de la pena* en cada caso concreto es *la consumación de la ley en cuanto un contrato.* La finalidad propia de la ley es, sin embargo, la *intimidación* del menoscabo de los derechos ajenos. Pues precisamente para quedar protegido ante las injusticias es por lo que cada cual se adhiere al Estado y renuncia a cometer actos injustos, a la vez que asume las cargas para la conservación del Estado. Así pues, la ley y su ejecución, la pena, se hallan esencialmente orientadas hacia el *futuro* y no hacia el *pasado*. Esto es lo que diferencia al *castigo* de la *venganza*, que no sólo es harto innoble, sino también *injusta*; esta última se ve motivada exclusivamente por lo acontecido, esto es, por el pasado en cuanto tal. Toda revancha de la injusticia perpetrada mediante la irrogación de un dolor que no tenga sus miras puestas en el futuro supone una *venganza* y no puede tener otra finalidad que la de aliviar el propio dolor mediante la contemplación del padecimiento ajeno que se ha ocasionado. Semejante maldad y tamaña crueldad no resultan éticamente justificables. La injusticia que alguien me inflige no me autoriza en modo alguno a infligirle una injusticia y, por ello, el mal que yo le inflija no dejará de ser injusto. La devolución del mal con mal sin una mira ulterior no es ética ni tampoco puede justificarse merced a ningún fundamento racional y el *jus talionis*[143], erigido por sí solo como el último principio del derecho penal, carece de sentido. Por eso la teoría kantiana del castigo como mera represalia basada en el revanchismo representa un parecer absurdo y totalmente infundado. Lo que distingue al castigo de la venganza es el fijar sus metas en el futuro; a éste sólo le interesa el castigo cuando es ejecutado con miras al *cumplimiento de una ley*, pues sólo mediante esa puntual ejecución conserva el castigo su carácter ineludible y obtiene la fuerza necesaria

decir, sin que se haya incorporado al Estado; aquí se halla en cierto modo el inicio del Estado, pues quien amenaza estará dispuesto en ese caso a asumir una amenaza semejante por parte del otro.»

[143] El derecho a la represalia.

para preservar la ley, lo que constituye su auténtica misión. Con toda seguridad un kantiano vendría a objetar que con este planteamiento se utilizaría al delincuente castigado tan sólo *como medio*. A la hora de formular su imperativo categórico Kant utilizó este aserto: «se debe tratar siempre al hombre como fin y nunca como medio» [144], y los kantianos no se han cansado de repetirlo, pues la gente en general adopta gustosamente principios que les dispensan de cualquier reflexión ulterior. La frase no deja de sonar rimbombantemente bondadosa y tampoco falta a la verdad. Sólo que, examinada con algún detenimiento, expresa la regla de nuestro comportamiento para con los demás de un modo muy *indirecto, vago e indeterminado* y, a la hora de aplicarla, [300] hemos de aportar aclaraciones, modificaciones y determinaciones particulares para cada caso en concreto, puesto que su carácter universalista resulta insuficiente y deja lugar para la duda. A nuestro modo de ver, un asesino condenado por ley a la pena de muerte ha de ser utilizado sin duda y con pleno derecho *como mero medio*. Merced a él se ha visto perturbada la seguridad pública, fin primordial del Estado que continuaría en suspenso si no se cumpliese ahora la ley. Por eso *él*, su vida y su persona, ha de servir ahora como *medio* para el cumplimiento de la ley y el restablecimiento de la seguridad pública; ahora se ha convertido con todo derecho en ese *medio* para la ejecución del contrato social suscrito también por él en cuanto ciudadano; en virtud de tal contrato, para disfrutar de *seguridad* en lo referente a su *vida, libertad y propiedad*, él había entregado como prenda de la seguridad de los demás su propia vida, su libertad y su patrimonio, quedando ahora confiscada dicha fianza. <Cabe [145] asemejar al delincuente condenado a muerte con un miembro carcomido por el cáncer o la gangrena y que, por lo tanto, debe ser amputado, si no se quiere que el mal se extienda por todo el cuerpo; pues, al igual que el cáncer y la gangrena pueden afectar por *contagium* las zonas más próximas a las ya afectadas, un delincuente impune será imitado por nuevos delincuentes merced a su ejemplo. Este efecto sólo puede suprimirlo la aplicación de la ley, la pena de muerte, al igual que la extensión de la gangrena o el cáncer sólo se detiene mediante la amputación del miembro afectado.>

Esta teoría del castigo es, sustancialmente, la misma que imperaba antes de Kant y resultó suplantada tras él por nuevos errores. Sus rasgos esenciales pueden detectarse ya en Puffendorf [146]. También se com-

[144] Cfr. *K.p.V.*, Primera Parte, Libro I, Capítulo 3 (Ak., V, 87); pág. 106 en la edición manejada por Schopenhauer.

[145] Interpolación (hasta el final del párrafo).

[146] Cfr. *De officiis hominis et civis*, Lib. 2, cap. 13 (1673).





padece con lo expuesto por Hobbes en los capítulos 15 y 28 del *Leviatán* [147]. En nuestros días ha abogado nuevamente por ella Feuerbach en su *Anti-Hobbes* [148]. También se encuentra ya en las máximas de los filósofos de la antigüedad; Platón la presenta con toda claridad tanto en el *Protágoras*, pág. 114 [149], como en el *Gorgias*, pág. 168 [150] y el *De Legibus*, libro 11, pág. 165 [151]. Séneca expresa con mucha concisión el parecer de Platón respecto a la teoría del castigo con estas palabras: *Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur* (*De ira*, I, 16 [152]). <*Entre* [153] *el castigo y la infracción* ha de haber una cierta *correspondencia*. Pero la medida de dicha relación proporcional no es el *grado de inmoralidad* de la infracción, ya que el Estado carece de finalidad ética y no se cimenta sobre el fundamento de la *moralidad*, sino sobre el de la *seguridad*. La medida de tal proporción es la *magnitud del daño* que el infractor ocasiona al damnificado. Si para prevenir un daño minúsculo se amenaza con una severísima pena, cual sería el caso de que el Estado asegurará nuestro sueño poniendo en peligro la vida de los demás, al castigar con la muerte la perturbación del descanso nocturno, entonces nos hallaríamos ante una institución inmoral, ante una injusticia sancionada. Esta es, desde luego, una consideración ética, pero de carácter negativo. El Estado no supone un medio hacia la moralidad, mas no puede permitirse constituir él mismo una injusticia ética, si pretende estar integrado por gente justa. Así pues, la medida en cuestión viene dada por *la magnitud del daño precavido*. De ahí que con toda justicia corresponda la pena de muerte al asesinato, porque para cobrar seguridad sobre nuestra vida conforme al derecho reclamamos como fianza la vida del otro. Y por esa misma razón la muerte no se corresponde cabalmente con un simple robo (*ilustr.*). También hay que tomar en cuenta la facilidad de la infracción y la dificultad de su descubrimiento; cuanto mayores sean ambas, tanto más rigurosas habrán de ser las penas, pues si al infractor le cabe confiar en que no será descubierto, ha de tener motivo para temer aún más el caso de que sea descubierto. Esa es la razón de que sean tan severas las penas para quienes atentan contra los árboles: la dificultad de que sean descubiertos. El mero hecho de hacer fuego en el bosque se ve penalizado con el castigo del carro en Pots-

[147] Aparecido en Londres el año 1651.

[148] Erfurt, 1798 (cfr. cap. 7, pp. 201-226).

[149] Cfr. 323d-324b.

[150] Cfr. 525a-c.

[151] Cfr. 934a-c.

[152] «Ningún hombre sabio castiga porque se haya cometido una falta, sino para que no se vuelva a cometer» (cfr. *De ira*, I, 19, 7; Schopenhauer cita siguiendo la edición bipontina de 1782).

[153] Interpolación (hasta el final del párrafo).

dam, no a causa de la inmoralidad del acto, que no es la medida aquí, sino por causa de la magnitud del perjuicio en caso de un incendio forestal. El quebrantamiento de una cuarentena está sancionado con castigos muy severos a causa del ingente volumen del daño y de la facilidad con que puede llevarse a cabo la infracción; la más mínima infracción en este sentido se ve sancionada con varios años de galeras, tanto para los extranjeros como para los aborígenes, y su franco quebrantamiento con la pena de muerte la mayoría de las veces, según lo que me cuentan acerca de la cuarentena en Marsella. En Francia la muerte pende sobre una defensa personal contra un gendarme, suponiendo esto algo totalmente injusto; el fin era poder arrestar en caso de necesidad a toda una turbamulta de alborotadores o una banda de rateros merced a un único gendarme, puesto que toda resistencia se hacía aquí acreedora de la muerte. El Estado quiso conseguir aquí mediante la motivación lo que ya se lograba por mor de la mera causalidad física, pretendiendo economizar el número de los gendarmes a costa de poner en peligro la vida de los súbditos. Algo harto injusto. *Dei dellitti e delle pene,* de Beccaria [154].>

He dicho que el sufrimiento es consustancial a la vida y que una fuente capital de dicho sufrimiento es la Eris. El *Estado* supone, por lo tanto, el medio merced al cual el egoísmo aliado con la razón intenta esquivar sus propios fatídicos resultados, que se vuelven contra él mismo, particularmente los de Eris, y que cada uno propicie el bien de todos porque vea en ello el suyo propio. En el seno del Estado no sólo se ve cada cual asegurado ante la humillación de su derecho por parte del otro, sino que también se acomete la distribución de la industria, por medio de la cual se logra que las fuerzas humanas reunidas dentro del Estado conviertan al resto de la naturaleza en algo más solícito cada vez y esas fuerzas unidas fomenten el provecho de todos, resultando un beneficio que ninguno podría lograr individualmente; así las cosas, si el Estado pudiese alcanzar plenamente su objetivo, desaparecerían paulatinamente todos los males y se instauraría poco a poco un bienestar comunitario que se aproximaría mucho al país de Jauja. Ahora bien, de un lado, el Estado se halla siempre muy a la zaga de conseguir ese objetivo y, de otro, siempre restan innumerables males que son consustanciales a la vida y la tienen sumida en el sufrimiento, además de que, en caso de que desaparecieran realmente todos esos inconvenientes, nunca dejaríamos de encontrarnos al fin y a la postre con el aburrimiento, con ese tedio siempre dispuesto a ocupar de inmediato el lugar que

[154] Harlem, 1764.





deje vacante cualquiera de los otros males. En definitiva, El Estado no es capaz tan siquiera de hacer desaparecer la discordia entre los individuos, quienes, cuando le están vedadas las grandes pugnas, se entregan con gusto a las pequeñas escaramuzas. Y, por último, cuando Eris es felizmente expulsada del interior, retorna de nuevo desde el exterior; **[301]** cuando Eris queda proscrita como conflicto entre los individuos por el establecimiento del Estado, regresa nuevamente desde fuera como guerra entre los pueblos, exigiendo con intereses y de una sola vez, cual si se tratara de una deuda acumulada, los cruentos sacrificios que habían sido sustraídos a nivel individual por mor de una prudente precaución: la doctrina del derecho.

# CAPÍTULO 7

## EN TORNO A LA JUSTICIA ETERNA

Evoquemos lo expuesto anteriormente, para retener la continuidad de la exposición global de la metafísica de las costumbres. Al mostrar en qué consistía la afirmación de la voluntad de vivir, mantuve que la mera afirmación de la existencia del propio cuerpo supone una débil afirmación de la voluntad de vivir, puesto que, al quedar condicionada por el cuerpo, se admite que con la muerte del cuerpo queda extinguida igualmente la libertad. Esta simple afirmación del propio cuerpo se ve superada de una doble manera: en primer lugar, mediante la afirmación de la voluntad de vivir por encima de la existencia individual, a través de la satisfacción del impulso sexual; en segundo lugar, merced a la comisión de una injusticia, pues en dicha comisión consiste que el individuo llegue tan lejos en la afirmación de su propia voluntad como para negar al mismo tiempo la voluntad manifestada en otros individuos. Sobre esto se anuda la teoría de la esencia de lo justo y lo injusto o la doctrina filosófica del derecho y a ésta se liga la teoría del Estado.

Ahora llegamos a la exposición de la relevancia específica e intrínsecamente ética del comportamiento humano; se trata de algo trascendental, esto es, que va más allá de la experiencia y sus leyes. Aquí se abre ante nosotros el camino para contemplar esa *justicia eterna* a la que ya nos hemos referido con anterioridad. Sólo quien capte la esencia de esta justicia eterna, puede luego reconocer y comprender la relevancia ética de las acciones, así como la naturaleza de la virtud y el vicio. Al examinar el concepto y la naturaleza del Estado, aprendíamos a reconocer la *justicia temporal* perseguida en su seno y que se diferencia sobremanera de la *justicia eterna*. La primera tiene su sede en el Estado y se reduce a premiar o castigar. Este premiar o castigar sólo son propios de la justicia en cuanto atiendan al futuro, pues sin esa mira todo castigo y devolución de un desafuero supondría una mera venganza carente de justificación alguna; se trataría de la mera adición de un segundo mal a sumar al ya existente, algo que carece de cualquier sentido y significación. Pero en el caso de la *justicia eterna* todo es totalmente distinto; dicha justicia no impera en el Estado, sino en el mundo, sin depender de ninguna institución humana ni hallarse some-





tida al azar y al engaño; tampoco es incierta, titubeante ni se halla sujeta al error, sino infalible, firme y segura. *El concepto de recompensa entraña temporalidad*; de ahí que la *justicia eterna* no pueda ser remunerativa, al no poder tolerar, como así lo hace la justicia retributiva o temporal, la dilación y el aplazamiento, ni requerir *el tiempo* para existir y compensar el acto malo a través de malas consecuencias mediadas por *el tiempo*. Allí donde impere una justicia eterna, los castigos han de quedar tan vinculados a los premios como para ser una y la misma cosa. El hecho de que semejante *justicia eterna* subyace realmente en la esencia del mundo, es algo que puedo hacer comprender con facilidad a quien haya seguido la exposición hasta el momento. <Mas[155] sólo a él, pues en esa consideración abandonamos el ámbito de la mera manifestación o de la experiencia; la justicia eterna no puede ser objeto de la experiencia, dado que —como acabamos de ver— ésta no puede darse en el tiempo y, sin embargo, toda experiencia mora en el tiempo. Dicha consideración es por ello de índole *trascendental*, lo que no significa algo así como sobrevolar el conjunto del mundo existente y buscar refugio en algún otro mundo fingido o postulado, sino en no permanecer en esa esfera de los meros fenómenos que configura la experiencia, a fin de tomar en consideración aquello que se manifiesta en el fenómeno y que hemos aprendido a conocer en la metafísica de la naturaleza, deduciendo la justicia eterna de la naturaleza de esa cosa en sí. La esencia íntima del mundo, la cosa en sí, es la voluntad, la voluntad de vivir y ésta, en cuanto tal, cuenta con tres propiedades metafísicas: unidad, infundamentabilidad e incognoscibilidad.>

La manifestación, la objetivación de una voluntad de vivir es *el mundo*, en una multiplicidad de individuos y en una gran variedad de configuraciones. De ahí que la *existencia* misma, así como el *tipo* de existencia, tanto en la totalidad como en cada una de las partes, se deban tan sólo *a la voluntad*. La voluntad es libre y omnipotente. En cada cosa la voluntad aparece como determinándose a sí misma al margen del tiempo, tal como es, sin que quepa pedirle cuentas por ello, ya que el principio de razón no atañe a la cosa en sí. El mundo no es sino el espejo de esa volición, de esa autodeterminación de la voluntad; toda la finitud de la existencia y todo el sufrimiento, así como sus fuentes, proceden de la objetivación de la voluntad, de la manifestación de su ser, pertenecen a la expresión de esa esencia y son así, porque así lo quiere ésta. <En[156] virtud de todo ello resulta evidente, en primer lugar, que al conjunto del mundo no le puede sobrevenir injus-

[155] Interpolación (hasta el final del párrafo).
[156] Interpolación (hasta «... al medio de la individuación; cada ser...»).

ticia alguna por mor de su índole, la cual no puede ser mejor de lo que es, porque la voluntad de la cual es manifestación tampoco es mejor. Lo que la voluntad quiere es precisamente este mundo; ella le confiere su propio ser, reflejándolo por el conocimiento, puesto que no es nada al margen de su manifestación. Ella afirma su voluntad en esa manifestación y acarrea al mundo a la existencia, el cual no puede ser otro en tanto que la voluntad no cambie. El sino de la voluntad en su conjunto se ajusta, pues, cabalmente, a este mundo suyo que es propiamente ella misma. En segundo lugar, sin embargo, dicho sino se extiende también a los seres individuales en los que la voluntad se manifiesta merced al medio de la individuación>; cada ser lleva sobre sí con la más estricta justicia la existencia en general, además de la existencia correspondiente a la índole de su idiosincrática individualidad, como ésta es globalmente bajo las circunstancias concurrentes en el mundo tal cual es, dominado por el azar y el error, transitorio, efímero y doliente, pues todo esto supone tan sólo la manifestación de su propio querer y, en sí, no es sino la voluntad. Por ello, todo cuanto le ocurre a un ser, sólo puede sucederle en este mundo y acontece bajo la égida de la justicia. Pues el verbo «ser» equivale a la voluntad y, tal como es la voluntad, así es el mundo. Este es nuestro resultado. El mundo mismo constituye el juicio final del mundo.

Pero, sin duda, el individuo en cuanto tal emanará inmediatamente *del* conocimiento, tal como éste dimana de la voluntad y ve determinado su ministerio por ella, si bien el conocimiento natural no se representa al mundo tal como éste queda esclarecido finalmente merced a nuestras investigaciones, esto es, como la objetivación de *una* y única voluntad de vivir que somos nosotros mismos. Sino que el individuo inculto posee un harto imperfecto... [157]. [302] Ahora bien, para reconocer plenamente la justicia eterna que subyace al ser del mundo y llegar desde ahí hasta el individuo, hemos de tener constantemente a la vista la diferencia entre fenómeno y cosa en sí. Pues en el ámbito de los meros fenómenos nos hallamos anclados a la experiencia y entonces el mundo se nos antoja el escenario de la mayor *iniquidad* antes que el de una justicia eterna, habida cuenta de que el transcurso del mundo (en el tiempo) no conlleva traza alguna de equidad. Los sufrimientos se hallan muy desigualmente repartidos, al igual que los goces; también

[157] Se entiende que «conocimiento». La hoja 301 del manuscrito se cierra con la palabra «imperfecto» sin más. Las primitivas 302 y 304 han sido sustituidas por otras redactadas ulteriormente, así como una parte de la 303. Seguramente contenían una versión acerca de la justicia eterna algo más apegada a la ofrecida en *El mundo como voluntad y representación*. Oportunamente, otra nota dejará constancia del final de la mentada sustitución.





los caracteres son altamente distintos y en torno a la configuración humana se concitan las más heterogéneas formas de ser; el uno atesora un egoísmo sin fisuras, la maldad e incluso la crueldad, mientras el otro, colmado de filantropía, imparcialidad y mansedumbre, se esfuerza por conseguir el bienestar ajeno tanto como el suyo propio. La historia de los Césares romanos nos proporciona un ejemplo bien ilustrativo a este respecto; en una variopinta sucesión se sentaron en el mismo trono diablos como Tiberio, Calígula, Nerón, Domiciano, Cómodo, Caracalla y, entre medias, cuasi santos o, en palabras de Suetonio referidas a Tito, *deliciae generis humani* tales como Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio; esta abismal diferencia de caracteres se da por doquier entre los hombres; cualquiera los irá encontrando poco a poco y en mayor o menor medida dentro de su propia experiencia, descollando tan pronto la maldad como tan pronto la bondad por encima de toda otra convicción, sólo que en la estrecha esfera de la vida privada ambas cualidades no pueden mostrarse con rasgos tan acentuados como en el caso del ilimitado poder anejo al trono de los emperadores romanos. El sino del hombre es tan diverso como los caracteres; uno tiene salud, belleza, juventud, riqueza, poder y reputación, mientras que el otro arrastra una vida enfermiza bajo continuos dolores, está enfermo, es pobre, tullido, viejo y se halla desamparado; el uno nada en la abundancia y rebusca refinados placeres, mientras que ante su puerta el otro se muere de frío en la más absoluta indigencia. Tamañas diferencias se dan tanto en cuestión de sino como en lo tocante al temperamento de los hombres. Pero nos equivocaríamos sobremanera si esperáramos encontrar algún paralelismo o alguna proporción entre ambas cosas, de suerte que el mejor fuera también el más dichoso y el malvado el más infeliz; ¡no hay ningún rastro de ello! La mayoría de las veces el sino externo del hombre queda determinado en el momento de su nacimiento y otro tanto ocurre con su salud (*ilustr.*); al nacer, el más capaz verá puestas en su camino dificultades contra las que habrá de emplear todas sus fuerzas el resto de sus días. Y en el transcurso de la vida también es el ciego acaso quien determina la dicha y la desdicha, la salud y la enfermedad. Si en líneas generales el azar y el error señorean sobre la vida humana y el curso del mundo, ¿cómo puede haber lugar para la justicia? Con frecuencia los mejores hombres son desdichados durante toda su vida a causa de un cuerpo enfermizo; los más nobles, que se hallarían bien dispuestos para prestar auxilio a cualquiera y hacer lo máximo posible por los demás, han tenido una cuna tan humilde y viven bajo circunstancias tan desfavorables que han de consagrar su vida a luchar contra esa indigencia desprovistos de poder o consideración algunos. En cambio, los mayores canallas gozan con frecuencia de

poder y consideración, tienen salud y riqueza. No existe avenencia, proporción ni correspondencia algunas entre la valía del hombre y su fatídico destino. Un bribón comete impunemente injusticias y crueldades de todo tipo, mientras vive plácidamente, disfrutando de la alegría y la estima del mundo. El oprimido arrastra hasta el final una vida colmada de sufrimiento y miseria, sin que ningún vengador justiciero interceda por él. Así pues, en la experiencia no cabe encontrar la justicia eterna. Para reconocerla, hemos de adoptar el punto de vista trascendental y elevarnos desde la experiencia, esto es, desde el mero fenómeno, hasta ese ser en sí que se manifiesta en él. Tan pronto como hacemos esto, desaparece la causalidad espacio-temporal y con ello se esfuma también esa múltiple diversidad de los individuos, viniendo a coincidir aquello que, dentro del tiempo y el espacio, suponía cercanía y lejanía. Reconocemos en todas las cosas su única e idéntica esencia, esa voluntad de vivir que constituye el en sí de todo fenómeno, una y la misma en todas las innumerables y harto diversas configuraciones. Así como el espacio y el tiempo, el *principium individuationis*, sólo constituyen la forma del fenómeno, también la diversidad de los individuos se corresponde tan sólo con la mera manifestación; en sí supone esa única e idéntica esencia que vive y se manifiesta en todos ellos bajo esta forma de individuación donde se concitan la coexistencia o la sucesión. [303] Bajo esta forma no se reconoce a sí misma, al producirse en ella la escisión entre microcosmos y macrocosmos, así como la separación del egoísmo analizada anteriormente. Cada individuo, cuyo propio ser íntimo le resulta tan desconocido como la esencia del otro, tiene al individuo extraño por algo enteramente escindido de él. Y por ello, al aumentar el bienestar de su propia persona, inflige sufrimiento sobre la persona extraña. Por lo tanto, para alejar el mal prende la maldad. Pero este *principium individuationis*, que es la base de todo egoísmo y constituye la mera forma del fenómeno, supone un engaño en relación al ser en sí del mundo, un engaño por cuya intercesión la voluntad de vivir aplica su ímpetu en contra de sí misma, de modo que con todas las maldades que comete no deja de vulnerarse a sí misma, sin saber que clava los dientes en su propia carne, cual si fuera un loco presa de un ataque de furia. Cuando en un individuo la intensidad de su volición sube tan alto que, para satisfacerla, sume al otro en la desdicha y la angustia, esto sólo se debe a que su consciencia se halla confundida en la forma de la mera manifestación y dista mucho de reconocer que esa esencia desconocida, que vive en él y le apremia, es la misma, no de la misma índole, sino exactamente idéntica con e identificable con esa esencia desconocida que se presenta ante él como un individuo extraño. El otro, que ha de soportar desvalido cuanta maldad y crueldad le imponga el primero, alza inútilmente sus manos hacia el cielo, lamentando el sufrimiento que se abate sobre él sin albergar culpa alguna; no sabe que aquello de donde proviene su padecimiento es su propia esencia, la voluntad de vivir, cuya manifestación es tanto él mismo como eso que se le presenta con toda impetuosidad en ese individuo extraño al cual el azar le otorga poder sobre sí. Sólo a nivel fenoménico cabe distinguir la maldad del mal infligido, el torturador y el torturado; sólo merced a la forma de la individuación tiene validez el distingo entre quien impone el sufrimiento y aquel que ha de padecerlo. El ser en sí es común a ambos, único e idéntico, a saber, la voluntad de vivir que se manifiesta en esa forma para reconocerse a sí misma y experimentar el antagonismo que porta en su interior. El conocimiento radica en el individuo y sólo tiene lugar al servicio del individuo; muestra meros fenómenos y manifestaciones, mas no la cosa en sí; y en relación a la cosa en sí lo que muestra es un mero engaño; únicamente en virtud de este engaño es posible que la voluntad dirija su ímpetu hacia sí misma, de modo que un hombre busque su bienestar a costa de algún otro y el uno se vuelva un torturador que atormenta a sangre fría o se convierta en el asesino del otro. Esta forma de conocimiento, el *principium individuationis*, podría eclipsarse o, como dicen los hindúes, cabría descubrir el velo de Maya; de esta manera, quien hace infeliz al otro en aras de la satisfacción de su voluntad, vería que se autolastima, que vulnera su propia esencia (una oscura recriminación a este respecto es proclamada por el remordimiento de conciencia); pero es más, también se daría cuenta de que, mientras busca un desahogo para su individuo a través del sufrimiento ajeno, es él mismo, su verdadero yo que vive en todo, quien padece o siempre padeció angustia a lo largo y ancho del mundo, y que, si está dotado de razón, discurre en vano sobre por qué ha sido llamado a la existencia entre tamaño sufrimiento sin incurrir en culpa alguna; y de otro lado, al disiparse ese engaño del *principium individuationis*, el atormentado se apercibirá por su parte de que, aun cuando sea inocente en su persona, su esencia participa también de esa culpa, puesto que toda maldad en ejercicio o ya ejecutada a lo largo y ancho del mundo procede de esa voluntad que también constituye *su* esencia, proviene de su verdadero yo, el cual no se muestra en *una* sola manifestación, sino en un sinnúmero de ellas conforme a las circunstancias; por consiguiente, reconocerá que ha lugar para la justicia en cuantos [304] sufrimientos le sobrevienen, pues él mismo es la voluntad de vivir de la que todo procede y cuya manifestación conlleva esa cuestión; ya por mor de su existencia y la afirmación de esa voluntad a la

que se añade el conocimiento, ha tomado sobre sí el sufrimiento que se desprende de la manifestación de la voluntad. E incluso aquel a quien la naturaleza misma o el azar le haga soportar los más penosos sufrimientos, y medite en vano sobre por qué ha sido llamado a una existencia continuamente atormentada sin ser consciente de culpa alguna, reconocerá que, como el mundo es la voluntad de vivir, ha tomado sobre sí todo sufrimiento que se origine por la manifestación de esa voluntad y que tiene su cuota de culpa en todas las maldades que procedan de dicha voluntad, allí donde las circunstancias den lugar a ello, siendo así que cuanto le ocurra acontecerá con justicia. Este conocimiento es el auténtico significado del dogma del pecado original, conforme al cual el hombre ya es culpable en virtud de su nacimiento y esa es la razón de que le sobrevengan justamente tanto las penalidades como el sufrimiento y la muerte; en este sentido sentencia Calderón:

*Pues el delito mayor*
*Del hombre es haber nacido*[158].

Así pues, sólo cuando quedase suprimido el engaño que tiene su origen en la forma espacio-temporal del conocimiento natural, es decir, en ese *principium individuationis* que escinde a los hombres y los separa tanto en el espacio como en el tiempo, se haría patente para cualquier hombre la justicia eterna. Pero esto sólo puede captarlo quien se haya elevado gracias al análisis de la especulación hasta ese punto de vista que es trascendental, en donde uno reconoce a la experiencia como mero fenómeno y, a partir de ella, se remonta hasta el ser en sí que allí se manifiesta, alcanzando la dilucidación del enigma que la experiencia plantea, pero es incapaz de solucionar, igual que nadie es capaz de enhebrar su hilo con el infinito. Sólo quien haya penetrado el pleno sentido de mi exposición captará esto y comprenderá la justicia eterna, y sólo gracias a ello podrá llegar a comprender la auténtica trascendencia ética de las acciones, la esencia de la virtud y el vicio. Quien por el contrario quiera alegar sofismas contra esta exposición, no lo tendrá muy difícil; v.g.: «si no acontece injusticia alguna en el mundo, tampoco se perpetra ninguna». Nos hallaríamos ante una anfibología del concepto de injusticia, cuyo sentido es tomado una vez desde un punto de vista trascendental y otra desde un punto de vista empírico. Adicionalmente, surge la cuestión de cómo se mantiene la participación de todos los hombres en la culpa, a pesar de que la gran diversidad ética de los caracteres se mantenga en todo momento, sin engañar a la conciencia, que incrimina al uno y deja en paz al otro.

[158] En español en el original; cfr. *La vida es sueño*, I, 2.





Esto se esclarecerá más adelante, cuando veamos cuán estrechamente ligada al mundo se encuentra la maldad y el virtuoso se halle próximo a ese último paso que conduce a la redención del mundo y sus penalidades. (Por lo demás, y dicho sea de paso, yo no me comprometo a solventar todos los temas ni a responder satisfactoriamente cualquier pregunta posible; nos limitamos a perseguir el rastro de la verdad en la medida de nuestras posibilidades y, si la solución de muchos problemas origina algunos nuevos que permanecen irresueltos, esto no diifumina la ventaja que hemos alcanzado merced a una más honda comprensión. Día llegará en que otros se adentren más profundamente aún: *multi pertransibunt et augebitur scientia*[159].)

Así pues, a la confusión creada por la forma del conocimiento, el *principium individuationis*, se debe el desconocimiento de la justicia eterna, del egoísmo y de la injusticia, la crueldad y la maldad que de él se desprenden. En esa misma confusión de la consciencia descansa al mismo tiempo la aquiescencia respecto del sino de la propia persona, así como la indiferencia acerca del fatídico destino ajeno y los incontables padecimientos del mundo. Cada cual se cuida tan sólo de poner a buen recaudo su persona y ve con indiferencia los sufrimientos del resto, porque se halla sumido en la confusión que le acarrea el *principium individuationis*, el cual da en pensar que existe una disociación absoluta entre su persona y la de todos los otros, <puesto[160] que considera a la individuación como una propiedad de la cosa en sí y a los meros fenómenos en general como a la misma cosa en sí.> Por ello, cuanto mejor le va, tanto más se aferra a la vida mediante una continua afirmación de la misma en renovados actos de una voluntad cada vez más impetuosa. (Si[161] no se viera engañado por el *principium individuationis*, se daría cuenta de que, mientras apresa con tanta vehemencia los goces y los placeres de la vida, también apresa con idéntica firmeza los dolores y las penalidades de la vida, cuya visión elude porque le estremece; pues, si pudiese apartar de su vista al *principium individuationis*, podría ver que el placer y el tormento pertenecen de igual modo a la manifestación de la voluntad de vivir y que sólo se presentan como dos cosas harto diferenciadas en cuanto fenómeno facilitado por la forma de la manifestación.) Cuando ve el sufrimiento de los demás, cree que no le incumbe y le resulta del todo ajeno; no piensa que se trata de un hombre, sino de este o aquel hombre; para él sólo tiene realidad su

[159] «Muchos lo indagarán y el saber se acrecentará»; cfr. *Vulgata*, Daniel, 12,4. La cita correcta reza como sigue: *plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia* («muchos seguirán transitando y el saber se hará polifacético»).

[160] Interpolación (hasta el primer punto y seguido).

[161] Todo el pasaje encerrado entre paréntesis constituye una nueva adición.

propia persona [304 A] y no vela sino por su bienestar, que quiere aumentar a costa de los otros. Todo esto se inspira en el *principium individuationis* y en la confusión en que se halla sumida la consciencia por causa suya. Al elevarnos hasta el punto de vista trascendental, vemos tan sólo un Único ser que se manifiesta en todos los individuos; cuantos sufrimientos y alegrías puedan prodigarse a los individuos se topan siempre con este ser idéntico que no es reconocido en el individuo extraño ni tan siquiera en el propio, que lo encuentra radicalmente ajeno a sí mismo; de ahí emana la maldad, si bien el mal no puede sino encontrarse con dicho ser; a nivel del fenómeno lo que padece el mal y lo que perpetra la maldad son dos cosas bien diferenciadas, de ahí que uno coja lo segundo y rehúya lo primero; en cambio, visto en sí, o desde un punto de vista trascendental, ambas cosas son idénticas, pues el ser que comete la maldad padece asimismo el mal perpetrado. La voluntad de vivir sólo tiene que ver en todo momento consigo misma y en eso estriba la justicia eterna. Quien capta esto puede ver que la diferenciación de los individuos es un mero fenómeno, suponiendo una simple ofuscación el que, en medio de los sufrimientos del mundo entero, que colman el espacio y el tiempo infinitos, uno confía en trocar parcialmente dichoso el estado de su propia persona merced al azar o la sagacidad; ha de ver que también esto constituye una mera ilusión, como cuando un mendigo sueña que es un rey; con arreglo a la verdadera naturaleza de la cosa, el sino de la humanidad es inmediatamente el suyo propio y ha de ver como suyos todos los sufrimientos que otros soportan, han soportado o soportarán, en cuanto él mismo representa la firme voluntad de vivir, esto es, afirma y quiere la vida de todo corazón; la diversidad del individuo y de sus circunstancias es algo propio del mero fenómeno, por cuanto éste se halla inmerso en el tiempo, donde todo fluye continuamente. De ahí que la dicha temporal descanse, y la sagacidad camine, sobre un terreno muy socavado. Ambas dispensan a la persona un lote afortunado, pero la persona en su conjunto, así como su disociación respecto de los otros individuos y los sufrimientos que éstos soportan, constituye un mero fenómeno originado por el *principium individuationis*.

Pero, por muy confusa que se halle la consciencia merced a la forma de la manifestación y por mucho que, en base a ello, cada cual se ocupe del destino de su propia persona sin atender al sufrimiento ajeno, subyace pese a todo en la conciencia una oscura recriminación sobre la mera apariencia de ese orden global de cosas; dicha recriminación tiene lugar en la conciencia, como luego se pondrá de relieve. Considero al *estremecimiento*, la aversión hacia lo antinatural, como otro fenómeno de esta oscura recriminación. Cualquier hombre, e





incluso algunos animales inteligentes, se halla sometido a dicho estremecimiento. Éste se origina ante la apariencia de una interrupción en la legalidad de la naturaleza. A su base se halla la recriminación de que la línea de separación entre nuestro propio ser y el de todos los demás, la cual supone el sostén y la tranquilidad de nuestro egoísmo, podría no existir en absoluto, dado que los demás seres no nos son tan ajenos como declara la manifestación y bien pudieran tener con nosotros una conexión ante la que no salvaguarda el *principium individuationis*. Pues el estremecimiento se deja ver de repente, tan pronto como *nos extraviamos* casualmente del sendero trazado por el *principium individuationis* y hacemos una incursión en las restantes formas de la manifestación, toda vez que el *principio de razón parece permitir una excepción* en alguna de sus configuraciones; v.g., cuando algo parece experimentar cualquier alteración sin causa aparente, como en el caso de un cuerpo inerte que se moviera por sí mismo; o que una causa evidente quede sin efecto, como el que alguien no proyectara sombra alguna hallándose situado bajo la luz del sol; o que no refleje su imagen en el espejo; o que el mismo individuo estuviera en dos lugares a un tiempo; que alguien se entrevistase consigo mismo; o si el pasado se hiciera presente de nuevo y, al retroceder el tiempo, un difunto volviese a existir; y otras cosas por el estilo. El pavor desmedido que cualquier hombre experimenta ante algo se basa, al fin y a la postre, en un repentino *descarrilamiento respecto del «principium individuationis»*, respecto de las formas cognoscitivas de los fenómenos, lo único que mantiene a nuestro propio individuo *escindido* del resto del mundo. También suscitan estremecimiento los fenómenos relativos al sonambulismo hipnótico, como cuando el sonámbulo dice al hipnotizador algo que sólo éste puede conocer. V.g.: el señor Von Strombeck, un hipnotizador, había anotado ciertas prescripciones relativas a su sonámbulo. Durante una crisis posterior, le interrogó a éste por dichas prescripciones y el sonámbulo le contestó: «Ya las tiene por escrito; el papel se encuentra arriba, en su cuarto.» «¿Dónde?», le preguntó. «En el escritorio.» «¿Y cuántas líneas tiene el escrito?». Dieciséis, contestó. Cuando más tarde fue a su habitación, abrió el pupitre, contó las líneas y comprobó que eran dieciséis exactamente, un intenso estremecimiento se apoderó de él, al quedar errabundo en el seno del *principium individuationis*.

Les he mostrado la naturaleza de la justicia eterna. Como ven, el conocimiento real y vivo de dicha naturaleza exige un enfoque totalmente trascendental de la cosa, el elevarse cabalmente por encima del fenómeno y sus formas. Pero sobre esta perspicaz penetración descansa también, e incluso se halla emparentado con ella, el conocimiento puro y distinto de la auténtica relevancia ética del comportamiento, o

de la verdadera naturaleza de la virtud y el vicio; cuestión de la que pasamos a ocuparnos ahora. Es evidente que un conocimiento de raigambre tan metafísica, tan profundo y tan difícil de aprehender no resulta apropiado para la inteligencia e imaginación de la mayoría de la gente y que, antes bien, ha de permanecer inaccesible para la mayor parte de los hombres. (De[162] ahí que también haya de valer entre nosotros la distinción entre *doctrina esotérica y doctrina exotérica*, tal como ésta era válida entre los pueblos antiguos: entre los egipcios, los griegos, la religión y los misterios populares o entre los hindúes. Pues como dice Platón: *φιλοςοφον πληθοσ αδυνατον ειναι*, cfr. *República*, VI, p. 89[163]). Pero como también éstos necesitan de un norte que guíe su comportamiento ético para con los otros, aquello que se expresa en la conciencia como un oscuro sentimiento ha de interpretarse de alguna manera en conceptos, a fin de que alcance así cierta claridad; por eso se hacen necesarias las religiones positivas, como un sucedáneo de ese conocimiento filosófico que sólo es accesible a unos pocos, en cuanto estandartes públicos del derecho y la virtud. Toda religión positiva proporciona, por lo tanto, un mito que supone el ornamento de aquellas verdades filosóficas o, más bien, un sucedáneo suyo, por cuanto sirve de guía a la praxis y resulta plenamente adecuado a la inteligencia ordinaria. Este mito no se ve respaldado por pruebas, sino por una revelación que se acepta sin más y en el credo del dogma de la pérdida de la bienaventuranza eterna. Pero, en mi opinión, ningún mito de este tipo se ciñe tan estrechamente a la verdad filosófica como aquel que es el más antiguo y el que ha tenido mayor número de conocedores sin comparación posible: el *mito hindú*. Éste era sólo para el pueblo, dividido en tres castas. Los brahmanes cuentan desde hace más de cuatro mil años con una sabiduría esotérica, los Vedas, en donde se hallan directamente expresadas verdades filosóficas que vienen a coincidir con las nuestras, sólo que de una manera más del gusto oriental, esto es, tan rapsódica como alegórica[164]. [305] Pero únicamente los brahmanes pueden leer los Vedas. Para el pueblo existía una dogmáti-

[162] Una vez más el texto encerrado entre paréntesis se corresponde con una nueva interpolación.

[163] *φιλὀσοφον (μὲν ἄϱα ἦν δ'έγω) ηλῆθοσ ἀδύνατον εἶναι*: «(Por eso digo que) es imposible que la muchedumbre sea filósofa»; cfr. *República*, VI, viii 494a.

[164] Aquí prosigue la versión original, que había sufrido la modificación parcial consignada más arriba. Un detenido examen del manuscrito revela que este epígrafe no había sido redactado así en un principio. El papel de las hojas que van del 302 al 304 A es distinto y su caligrafía difiere también tanto de las precedentes como de las posteriores. Dichas hojas han ocupado el lugar de las primitivas, conservando únicamente una parte de la número 303, cuyo contenido se engarza con el apéndice de la 304 A.





ca mística de carácter exotérico. Los Vedas, el fruto de la suprema sabiduría y conocimiento humanos, cuyo núcleo nos ha llegado finalmente en los Upanischadas, proporcionan esa exposición directa de varias maneras, entre las que destaca ésta (cfr. *Oupnek'hat*, vol. I, p. 60 y ss.[165]); se hace desfilar ante el neófito a todos los seres del mundo, tanto vivos como inertes, pronunciando cada vez con toda solemnidad la expresión: *Tatoumes* o *Tutwa*[166], es decir, «tú eres eso que vive». Pero a esa verdad pura y en sí no puede acceder el modo de conocimiento que se ciñe al principio de razón, puesto que lo contradice, y por eso, de cara al pueblo, ha de ser traducido a ese tipo de conocimiento regido por el principio de razón, esto es, ha de ser expuesto míticamente, para que semejante mito oficie como sucedáneo de aquella verdad y, para decirlo con palabras de Kant, pueda servirle como principio regulativo del obrar, en tanto que resulta suficiente para hacer comprensible la relevancia ética de las acciones en una exposición de las mismas adaptada al principio de razón, dado que este modo de conocimiento permanece eternamente ajeno a dicha verdad. En lenguaje kantiano a este mito le cuadraría el calificativo de postulado de la razón práctica y, en cuanto tal, ofrece la ventaja de que no contiene otros elementos sino aquellos que se hallan a nuestra vista en el ámbito de la realidad y por eso todos sus conceptos pueden verse acompañados de intuiciones. Este sucedáneo popular de la verdad es el *mito de la transmigración*. Dicho mito enseña que todo sufrimiento infligido en vida sobre otro ser habrá de ser expiado en una próxima vida sobre este mundo por un sufrimiento exactamente igual. (*Ilustr.*). Esta correspondencia llega al extremo de que quien mate a un animal, habrá de reencarnarse alguna vez en ese mismo animal a lo largo del tiempo infinito e incluso sufrir idéntica muerte. Los malvados arrastran tras de sí el transformarse en una vida futura, si bien sobre este mismo mundo, en seres que sufren y son menospreciados, reencarnándose así en castas inferiores, o como mujer, o como animal, como paria o chandala, como leproso, como cocodrilo, u otras cosas por el estilo. Todas las penalidades con que amenaza este mito se ven corroboradas por intuiciones extraídas del mundo real, merced a seres que sufren y que desconocen cómo se han hecho acreedores de tales tormentos; y todo ello sin necesidad de recurrir a un infierno ubicado en alguna otra parte. Por el contrario, promete como recompensa el volver a nacer bajo formas mejores y más nobles, como brahmán, como alguien más sabio o más santo. Como ven, se toma la forma del *tiempo*, a fin de hacer comprensible la justicia eterna, cuya auténtica esencia ha de quedar, sin embargo, al margen del tiempo.

[165] Cfr. Anquetil-Duperron, *Oupnek'hat*, Argentorati, 1801, vol. 1, XVII.

[166] En sánscrito *tat-twam-asi*: «eso eres tú».

Pero la suprema recompensa que este mito puede prometer empleando el lenguaje de este mundo sólo se deja expresar negativamente, se trata de no volver a renacer: *non adsumes iterum existentiam apparentem*[167]. A esta recompensa sólo se llega mediante los actos más nobles y la resignación más consumada, como la del expiatorio anacoretismo; también la mujer... y el hombre ...[168]

Los budistas, que no poseen los Vedas ni tampoco tienen castas, expresan esa recompensa de un modo más sensible: [306] «llegarás al Nirvana», esto es, a un estado en el que no existen estas cuatro cosas: la gravedad, la vejez, la enfermedad y la muerte.

La verdad filosófica sólo resulta asequible para unos pocos. Pero ningún mito se ceñirá más estrechamente a ella que esta remota doctrina del más noble, antiguo y maduro de los pueblos; a pesar de que este pueblo se halla fragmentado ahora en cuatro partes, dicho mito sigue imperando como credo popular generalizado y hoy en día ejerce sobre su vida el mismo influjo decisivo que hace cuatro mil años. De ahí que ya tanto Platón como Pitágoras admiraran esa exposición mítica tomada de la India y, teniéndola por el *non plus ultra* de los mitos, la veneraron, la aplicaron y —no sabemos hasta qué punto— la creyeron.

Si Vds. han captado, no la exposición mítica, sino la exposición filosófica de la *justicia eterna*, ahora les resultará muy sencillo, gracias tanto a la mentada exposición como a las dilucidaciones éticas vertidas con anterioridad, emprender la consecutiva indagación sobre la *auténtica significación ética del comportamiento y de la conciencia*, que no constituye sino el conocimiento experimentado a ese respecto. Pues, en sentido estricto, tal indagación se halla muy emparentada con esa exposición de la justicia eterna y sus resultados se coligen de manera inmediata a partir de esta última.

(Aquí cabría añadir algo sobre dos rasgos bien característicos del ser humano: el anhelo de una compensación expiatoria y la venganza[169].)

[167] «Nunca volverás a cobrar de nuevo la existencia aparente» (cfr. *Oupnek'hat*, XX, conclusión, vol. I, p. 69; cfr. asimismo *Chândogya-Upanishad*, 8, 15).

[168] «... como, por ejemplo, a la esposa que durante siete encarnaciones sucesivas ha seguido a su esposo arrojándose a la hoguera, o al hombre que jamás mintió» (cfr. WS II, § 63, p. 421; cfr. ed. cast. cit., p. 388).

[169] Cfr. SW II, § 64, pp. 422-424: «... no sólo al ofendido, a quien anima un espíritu de venganza, sino también al espectador desinteresado, prodúcele cierta satisfacción ver que aquel que ha causado un daño a otro experimenta a su vez otro daño en la misma medida. En esto no creo ver otra cosa que la conciencia de la eterna justicia...» (cfr. ed. cast. cit., p. 389).



# CAPÍTULO 8

## SOBRE LA SIGNIFICACIÓN ÉTICA DE LA CONDUCTA; O EN TORNO A LA ESENCIA DE LA VIRTUD Y EL VICIO

Por *significación ética de la conducta* entiendo el significado de aquella índole de nuestros actos que queda descrita por los términos *bueno* y *malo*, tal como dichos vocablos son comprendidos vitalmente. Sin embargo, para elevar hasta una claridad abstracta y filosófica lo que se piensa con dichas palabras, habremos de examinar hasta su último y auténtico fundamento, poniéndolo en conexión con el hilo discursivo desplegado hasta el momento y erigiéndolo en el resultado práctico del mismo, habida cuenta de que para el hombre lo práctico ha de ser considerado como resultado en todos los órdenes, puesto que él mismo es un ser práctico.

### *Sobre los conceptos de «bueno» y «malo»*

Ante todo, quiero *reducir los conceptos de bueno y malo a su significado más claro*, esencial y específico; con ello evitaremos quedar anclados en la *vaga ilusión* de que tales conceptos no entrañan algo más de cuanto realmente contienen, o que ya dicen de suyo cuanto hace falta aquí y no precisan aclaración alguna, cuando no en la de que el contenido de tales conceptos resultaría inefable y sería imposible alcanzar ninguna explicación al respecto. En esa ilusión incurren *muchos tratadistas de ética*, quienes utilizan los términos de «bueno» y «malo» como si fueran una especie de fórmulas mágicas a las que pudiera ajustarse todo lo posible. En realidad, tras las palabras «bueno» y «malo» buscan un escondrijo para su trivial simpleza, al convertirlas en un fundamento reconocido de sus deducciones éticas, cuando la cuestión del fundamento es lo que representa el problema mismo. Primero entremezclan lo *bueno* con lo *bello* y lo *verdadero*, para emprender seguidamente una especie de juego con estos tres conceptos a los que denominan ideas, con objeto de que la cosa les suene mejor a ellos mismos y los otros crean estar oyendo hablar a la más profunda sabiduría, cuando se limitan a [307] hablar de lo bueno, lo bello y lo verdadero con el ademán inspirado de un cordero. Mas no son sino tres conceptos muy vagos y abs-

tractos, carentes de contenido alguno, que cuentan con un origen y un significado muy distintos.

La dilucidación del concepto de lo *verdadero* viene dada en la lógica (*repet.*). Y aquello que sea lo *bello* ha sido explorado en la estética. Ahora nos proponemos retrotraer el concepto de lo *bueno* a su auténtico significado, lo que no requerirá demasiado trabajo. Dicho concepto es esencialmente algo relativo y describe la *conformidad de un objeto con respecto a un determinado afán de la voluntad*. Así pues, gracias al concepto de *bueno* pensamos todo lo que colma el objetivo de la voluntad y resulta conveniente para alguna de sus manifestaciones, algo que, por lo demás, puede ser tan diverso como se quiera. De ahí que digamos: «buena comida», «buen camino», «buen tiempo», «buen arma», «buen augurio», etc., y, en definitiva, denominemos «bueno» a todo cuanto deseamos; razón por la cual para el uno puede ser *bueno* justo lo contrario que para el otro. El concepto de lo bueno se divide en dos subclases, cuales son lo *agradable* y lo *útil*, esto es, la satisfacción inmediata y actual de la voluntad y cuanto sólo se encamina a que dicha satisfacción tenga lugar en el futuro. El *concepto contrario* a lo bueno, en tanto que no se refiera a seres dotados de conocimiento, queda expresado con la palabra *malo* y, con menos frecuencia, con el término más abstracto de *mal*; ambos describen aquello que no resulta conveniente al esfuerzo de la voluntad. Y, como a *todo ser* que puede entrar en relación con la voluntad, se le llama *bueno* o *malo*, también se aplica esta denominación a los *seres humanos*; de modo que al hombre propicio o provechoso para los fines apetecidos se le llamará *bueno* con ese significado y bajo el respecto de la *relatividad*, tal como queda expresado en ciertas frases hechas del tipo: «éste es bueno *para mí*, pero no para ti». Sin embargo, también aquellos cuyo carácter en cuanto tal se limite a no obstaculizar los empeños de la voluntad ajena, más bien que a favorecerlos, siendo por lo tanto altruistas, benevolentes, amistosos o caritativos, serán denominados hombres *buenos* a causa de la relación que mantiene su modo de actuar con la voluntad de otro en general. El concepto contrapuesto se ve designado en alemán, cuando se refiere a seres dotados de conocimiento (animales u hombres), con una palabra distinta a la que se emplea para los privados del mismo; nos referimos al término *malvado*, que halla su correlato en el vocablo francés *méchant*; y ello desde hace varias centurias. En casi todas las demás lenguas no se da esta diferenciación; lo contrario de bueno se ve designado con la misma palabra tanto en el caso del hombre como en el de las cosas inanimadas: *κακοσ*, *malus*, *cattivo*, *bad*; dichos términos designan todo aquello que resulta opuesto a los fines de una voluntad individualmente determinada. Los conceptos de *bueno* y *malo* o *maligno* se





constituyen, pues, partiendo del lado *pasivo*; algo es bueno para *alguien*, quien endosa ese nombre al ente en cuestión con arreglo a su relación para con él. Sólo en un segundo momento puede pasar la consideración de lo bueno a la vertiente *activa* y examinar al que se designa como *bueno* para con los demás, comenzando a contemplar el [308] *proceder* del hombre a quien se califica de *bueno*, no ya con respecto a *los demás*, sino con respecto *a sí mismo*; pronto surge la pregunta de por qué el comportamiento que se denomina *bueno* con respecto al otro provoca en el espectador del mismo una emoción particular, suscitándose en él una pura y objetiva *estimación* por quien así actúa; la cuestión de por qué el relato de una muy buena acción (que recibe el nombre de acción noble) conmueve a cualquiera de un modo tan especial, entusiasmándole con la idea de que también él podría actuar así; y aun cuando luego no sea capaz de llevarlo a cabo, por el hecho de que otros motivos ejercen un dominio excesivo sobre él, el deseo de emular tal comportamiento nos invade al escuchar la crónica de un acto noble. Por otra parte, en aquel que se ha comportado extraordinariamente bien para con los demás se concita un singular *contento*, el cual ha de ser bien cuantioso, dado que muy a menudo se obtiene al precio de un enorme *sacrificio* de alguna otra clase; mientras que, por el contrario, *el mal comportamiento*, a pesar de las muchas ventajas que reporte a quien lo ejecuta, le produce asimismo un malestar interno, al igual que no deja de suscitar aversión y menosprecio en los testigos o en quienes tengan noticia de tal actuación. Estas cuestiones son las que propiamente han dado lugar a todos los *sistemas éticos*, ya fueran éstos de raigambre filosófica o estuviesen enraizados en alguna dogmática religiosa. En ambos casos siempre se ha intentado vincular de alguna manera a la virtud con la *felicidad;* las éticas de índole filosófica los han intentado, ora merced al principio de contradicción, ora merced al principio de razón, presentando a la virtud como algo idéntico con la felicidad, o bien como el principio del cual se sigue la dicha a modo de corolario; ambas vías son siempre sofísticas. También las éticas basadas en un *credo religioso* convierten a la felicidad en una secuela de la virtud, si bien lo hacen mediante el mantenimiento de otros mundos distintos al de la *experiencia* y que sólo cabe conocer a través de un *saber* excelso.

Nuestro examen probará en cambio que la esencia íntima de la virtud resulta enteramente opuesta al anhelo tendente a la felicidad, esto es, al bienestar y a la vida[170].

Al aludir a las éticas basadas en credos religiosos, quiero hacer

[170] Una acotación a lápiz denota que Schopenhauer se proponía prescindir discrecionalmente del próximo párrafo en su discurso.

notar entre paréntesis que aquella fe positiva encuentra su mayor fuerza, y el punto de apoyo gracias al cual apresa el ánimo con firmeza, en su vertiente ética, si bien no lo haga de forma inmediata, sino en cuanto que sus tesis éticas se hallen estrechamente entrelazadas con el dogma mítico propio de aquella fe religiosa y sólo resulten interpretables gracias al mismo; con mucha frecuencia suele darse el caso de que, aunque el significado ético de las acciones no resulte explicable en modo alguno conforme al principio de razón, y aun cuando aquel mito se compadezca con este principio, los creyentes no distinguen entre el significado ético de la conducta y el de su mito, que vienen a constituir una y la misma cosa, por lo que cualquier atentado contra su mito es interpretado como un ataque contra la justicia y la virtud. Sólo gracias a esta asociación de conceptos pudo originarse esa terrible atrocidad que es el fanatismo, el cual no se limita a apoderarse de algunos individuos perversos y trastornados, sino que acaba por adueñarse de pueblos enteros[171].

Nuestra dilucidación del concepto de *bueno* lo convierte en algo sustancialmente relativo, pues no encuentra su razón de ser sino en la relación que mantiene con una anhelante voluntad. Así pues, el *bien absoluto* representa una contradicción, al igual que el bien supremo o *summum bonum*, que no significa propiamente sino una postrera satisfacción de la voluntad, tras la cual no cabría ninguna nueva volición, un motivo final cuyo logro reportaría un contento inextinguible de la voluntad. Algo que, a la vista de las consideraciones relativas a la esencia de la voluntad que hemos ido vertiendo hasta el momento, resulta tan imposible como impensable. [309] Que la voluntad pueda dejar de renovar sus voliciones en función de una satisfacción cualquiera, resulta tan inconcebible como que el tiempo pueda tener un principio o un final; no existe nada que pueda colmar para siempre sus anhelos. En ese sentido se asemeja a la vasija de las Danaides y, por ello, no admite bien supremo ni bien absoluto algunos, sino tan sólo un bien relativo y provisional. Pero si, a pesar de todo, no se quiere renunciar a la inveterada expresión de bien supremo (*summum bonum*) y se quiere dotarla de algún contenido conceptual a modo de título honorífico, cabría denotar con ella, si bien sólo de modo figurado, la autonegación de la voluntad que se suprime a sí misma, esa auténtica falta de voluntad de la que pronto hablaré; pues únicamente dicha abulia (o resignación) aquieta y apacigua para siempre a la voluntad, sólo ella es capaz de pro-

[171] Cfr. SW II, § 65, p. 427 (cfr. ed. cast. cit., p. 393n.), donde se habla de la Inquisición como de la más funesta personificación del fanatismo en Occidente y se consigna el dato de que, tan sólo en Madrid y a lo largo de tres siglos, unas trescientas mil víctimas fueron arrojadas a la hoguera por dicha causa.





porcionar un contento y una satisfacción que no pueden verse arrebatados ni perturbados por nada en absoluto; cabe denominar *summum bonum* a esta resignación en tanto que se la considere como el único *remedio radical* de esa enfermedad, panacea ante la cual el resto de los bienes, tales como los deseos colmados y toda dicha lograda, no pasan de ser meros *paliativos anodinos*. Una vez analizados tanto los conceptos como los términos de bueno y malo, llego ahora a la *verdadera dilucidación del significado ético* de la conducta.

### *El carácter perverso*

Cuando un hombre se halla continuamente inclinado a cometer una *injusticia* en cuanto se le presenta ocasión para ello y no se lo impide ninguna fuerza externa, le calificamos de *perverso*. Con arreglo a nuestra dilucidación de la injusticia esto significa que un hombre tal no se limita a afirmar la voluntad de vivir, tal como ésta se manifiesta en su cuerpo, sino que en esa afirmación llega hasta el extremo de negar la voluntad manifestada en otros individuos, intentando colocar sus fuerzas al servicio de su voluntad mediante la fuerza o la astucia, cuando no les arrebata su propiedad, procurando asimismo exterminarlos en cuanto las aspiraciones ajenas se oponen a su voluntad. La última fuente de todo esto es aquel alto grado de egoísmo cuya naturaleza ya ha sido analizada. Dos cosas resultan obvias a un tiempo: 1) que en un hombre semejante se expresa una voluntad de vivir demasiado impetuosa, que sobrepasa la simple afirmación de su propio cuerpo; y 2) que su conocimiento se halla enteramente polarizado por el principio de razón y totalmente sumido en el *principium individuationis*, de suerte que, al aferrarse a la distinción establecida por éste entre su propia persona y todas las otras, busca únicamente su propio bienestar y le resulta indiferente el de todos los demás; el ser de los otros le resulta más bien del todo ajeno, como si se hallara separado de su propio ser por un abismo infranqueable y, al mirar a los demás, no ve sino meras máscaras desprovistas de toda realidad. Estos dos atributos constituyen los elementos básicos del carácter perverso.

De estos dos elementos básicos se desprende un doble tipo de penalidades que acompañan al carácter perverso.

Por de pronto, esa gran intensidad del querer constituye de suyo una constante fuente de padecimiento. Y ello en base a una doble causa. En primer lugar, porque toda volición en cuanto tal tiene su origen en la carencia y, por ende, en el sufrimiento. De ahí que —como recordarán de la estética— [310] el momentáneo apaciguamiento de todo

querer, que tiene lugar tan pronto como nos entregamos a la contemplación estética en cuanto puro sujeto abúlico del conocimiento (correlato de la idea), supone un elemento constitutivo esencial del gozo de lo bello. En segundo lugar, la volición impetuosa se halla necesariamente vinculada con el sufrimiento, puesto que merced a la conexión causal de las cosas la *mayoría de los afanes* han de quedar *incumplidos* y, por ello, la voluntad queda con más frecuencia contrariada que satisfecha; razón por la cual, un querer impetuoso y polifacético conlleva un constante sufrimiento igualmente polifacético e intenso. Pues todo sufrimiento no es sino un querer incumplido y contrariado; e incluso el dolor del cuerpo, cuando éste se ve vulnerado o aniquilado, sólo es posible como tal porque el cuerpo no es sino la voluntad misma convertida en objeto, la voluntad *in concreto*. Y, como un sufrimiento polifacético e intenso es inseparable de una volición tan intensa como polifacética, ésa es la causa de que la *expresión del rostro* de los hombres perversos porte la impronta del sufrimiento interno; e incluso cuando han logrado toda suerte de dicha externa, parecen constantemente infelices, tan pronto como no se les sorprenda en un efímero júbilo o en cuanto dejan de disimular.

*La crueldad*

De este constitutivo e inmediato tormento interior se desprende algo que el egoísmo por sí solo es incapaz de originar, a saber, el *regocijo* enteramente *desinteresado* en el sufrimiento ajeno, que se llama *crueldad*. Para ésta, el sufrimiento ajeno ya no es, como en el caso del egoísmo, un mero medio para obtener los fines de la propia voluntad; la crueldad constituye un fin en sí mismo. El fenómeno de la crueldad se explica de la siguiente forma. Como el hombre es la manifestación de la voluntad alumbrada por un conocimiento que llega hasta el discernimiento de la reflexión, pondera constantemente la satisfacción efectiva y sentida de su voluntad, comparándola con la satisfacción meramente posible que le presenta el conocimiento. De ahí surge la *envidia*; cualquier privación se magnifica hasta el infinito por mor del goce ajeno y se vuelve bien liviano al saber que otro padece la misma carencia. Por eso no nos afligen especialmente los males que son comunes a todos y resultan indisociables de la vida humana, como es el caso de los debidos al clima o de cuantos atañen a todo un país. El recuerdo y la representación de sufrimientos mayores que los nuestros mitigan su dolor; la visión del padecimiento ajeno alivia el propio. Si un hombre dominado por una voluntad excesivamente imperiosa quisiera obtenerlo todo con una ferviente avidez, para saciar la sed del egoísmo, inexorablemente ha de experimentar que toda satisfacción es sólo aparente y que nunca consigue la mayor promesa del anhelo, esto es, el definitivo apaciguamiento del enconado apremio de la voluntad; sino que con el cumplimiento del deseo sólo se modifica su forma y ahora le atormenta de nuevo bajo algún otro aspecto, de manera que, aun cuando se hubieran agotado finalmente todos los objetos del anhelo, siempre resta el apremio mismo de la voluntad, incluso al margen de cualquier motivo conocido, manifestándose con extrema angustia como el sentimiento del aterrador vacío. Todo esto es sentido en muy escasa medida por una [311] volición corriente y sólo comporta una pequeña dosis de tristeza, pero en aquel hombre cuya voluntad posee una intensidad inusual provoca la manifestación de la maldad, de lo cual se desprende necesariamente una desmesurada angustia interior, una inquietud perpetua y un dolor irremediable; por eso se ve impulsado a buscar indirectamente el alivio que no es capaz de hallar de inmediato, intentando mitigar el sufrimiento propio mediante esa *contemplación del padecimiento ajeno* donde al mismo tiempo reconoce una expresión de su poder. El sufrimiento ajeno se convierte para él en un fin en sí mismo, en un espectáculo con el que se deleita. Y así se origina la manifestación de la *crueldad* propiamente dicha, de esa *sed de sangre* que la historia deja ver tan a menudo, en los Nerones y Domicianos, en los Deis africanos, en Robespierre, etcétera.

Con la crueldad se halla también emparentado el *deseo de venganza*, que paga la maldad con la maldad, sin ese prestar atención al futuro que caracteriza al castigo, sino fijándose tan sólo en lo acaecido, en el pasado y, en cuanto tal, se complace desinteresadamente, al no tomarla como medio, sino como fin, en la pena que uno mismo infringe al ofensor. Lo que diferencia a la venganza de la crueldad sin más, y en algo la disculpa, es cierto barniz jurídico, por cuanto ese mismo acto, que ahora supone una venganza, si estuviera dispuesto legalmente, es decir, si estuviese previamente determinado y constituyese una regla asumida por la sociedad, supondría un castigo y, por lo tanto, quedaría inscrito en el derecho.

Decía antes que al carácter perverso le acompañan *dos* aflicciones. Aparte del sufrimiento descrito, que brota *de la misma raíz* que la maldad, pues también tiene su origen en una voluntad demasiado impetuosa, de la que resulta indisociable; al margen —decimos— de este sufrimiento inmediato, la maldad se asocia con un suplicio de muy distinto tenor, que se deja sentir en toda mala acción, independientemente de que dicho acto suponga una simple injusticia o una pura crueldad, y

que conforme a su mayor o menor duración recibe el nombre d‹ *remordimiento* o *cargo de conciencia.*

*Los tormentos de la conciencia*

Ahora voy a exponerles *in abstracto* el significado de ese *suplicio de conciencia,* descomponiendo sus elementos principales y expresando con claridad lo que se proclama como mero sentimiento en el remordimiento. Con ello quedará evidenciado el significado propiamente ético de la conducta, puesto que, como no somos capaces de reconocerlo sino a través de la conciencia, dicho significado será lo que dilucide ésta. Con ello estoy presuponiendo que Vds. comprendieron bien en su momento, y tienen presente ahora, aquello que examinábamos al principio de la ética, esto es, que a la voluntad de vivir siempre le es cierta la vida, dado que ésta es el espejo y la simple imagen de aquélla; a este supuesto se ha de añadir la exposición referente a la justicia eterna. De dichas consideraciones se desprende el contenido y el significado del remordimiento de conciencia. En el fenómeno del remordimiento vamos a distinguir dos ingredientes que, sin embargo, han de concurrir conjuntamente y no pueden pensarse sino estrechamente unidos.

Así pues, la primera parte del conocimiento que se pone de manifiesto en el cargo de conciencia es lo siguiente. (Los sentidos del hombre perverso se hallan encubiertos por el velo de Maya:) su conocimiento se halla plenamente inmerso en el *principium individuationis,* conforme al cual él ve a su propia persona como enteramente distinta de aquella otra, [312] colocando un vasto abismo entre su persona y aquella otra. Este modo de conocimiento resulta plenamente adecuado a su *egoísmo,* del que constituye su *punto de apoyo;* de ahí que *se aferre a dicho conocimiento* con todas sus fuerzas, puesto que el conocimiento se halla casi siempre sobornado por la voluntad. Ahora bien, entre todo esto, en *lo más íntimo de su conciencia* se suscita la *velada sospecha* de que semejante orden de cosas no sea sino un mero fenómeno y las pautas del en sí puedan ser bien distintas. Nos referimos al presentimiento de que, por mucho que tanto el tiempo como el espacio le separen del resto de los individuos y de las innumerables penalidades que padecen, incluyendo las que se deben a él mismo; nos referimos a la sospecha de que, por muy ajeno que todo esto le resulte a su persona, prescindiendo de la representación y sus formas, constituye de suyo una y la misma voluntad de vivir, que se manifiesta en todos los individuos, aun cuando por la confusión del conocimiento en el *principium individuationis* haga el papel del egoísmo, se ignore a sí misma y vuelva





sus armas en contra suya, buscando la mayor cota de bienestar en una de sus manifestaciones e imponiéndose a sí misma el mayor sufrimiento en alguna otra manifestación; así pues, esto implica que en el interior de la conciencia se alberga el siguiente conocimiento, a saber, que él mismo, el individuo malvado, representa la entera voluntad de vivir misma y que, por lo tanto, aunque él sea el atormentador de otro, tampoco deja de ser al mismo tiempo el *atormentado,* habida cuenta de que el distingo entre los individuos, que le mantendría distante del sufrimiento padecido por aquel a quien atormenta, no es sino un mero fenómeno, un engañoso sueño cuya forma es el espacio y el tiempo, un espejismo que debe disipar, para comprobar que, con arreglo a la verdad, siempre que impone un sufrimiento *él mismo lo padece* también; de ahí que siempre haya de pagar el placer con penalidades y que, mientras él intenta gozar de la vida, aquello que vive en todo también padece las penalidades de la vida, e incluso que todo padecimiento, que él reconoce como meramente posible, ya le afecta de verdad, dado que él es la voluntad de vivir misma y ese *principium individuationis* que disocia a los individuos sólo existe en el conocimiento de los individuos, al igual que categorías tales como *posibilidad y realidad* o la cercanía y lejanía espacio-temporales sólo se distinguen en el plano del fenómeno, mas no en sí. Esta verdad es la expresada por el dogma de la transmigración de las almas, sólo que con el ropaje del mito, es decir, amoldada al principio de razón y traducida a la forma del fenómeno, todo lo cual adopta el recurso del tiempo y muestra lo que ya es ahora o es independiente del tiempo, la presencia de la voluntad de vivir en todas sus manifestaciones, como algo futuro, como el tránsito de un individuo a otro que ahora mismo está siendo atormentado por el primero. Pero la más pura expresión de esta verdad, sin aditivos extraños y previa a su conversión en conceptos de la razón, es ese sordo, mas desesperado, sentimiento de angustia que recibe el nombre de *remordimiento.* Esta es la primera mitad de aquello que se expresa en el cargo de conciencia. Ahora nos referiremos a esa segunda mitad que, con todo, no deja de concurrir conjuntamente con la primera. Se trata del conocimiento inmediato de cuán firmemente se halla *vinculado* a la voluntad de vivir y por ello a la vida, que es manifestación suya, el individuo perverso. Vds. deben apreciar lo que significa propiamente esto, así como lo que conlleva. Cuando alguien comete un acto muy perverso, dicho acto es un indicio *de la fuerza* con la cual quiere la vida esos actos o con la que se afirma en actos la voluntad de vivir; la voluntad se muestra en él tan impetuosa que esa afirmación *sobrepasa* su manifestación individual y llega hasta la plena *negación* de esa misma voluntad, en la medida en que ésta se manifiesta en otros individuos.

Así pues, esa consternación interior que un malvado experimenta en relación a sus propios actos, y que en vano intenta ocultarse a sí mismo, no procede únicamente de aquel conocimiento inmediato ya citado o de la sospecha [313] de inanidad y mera apariencia del *principium individuationis*, así como de la diferenciación establecida por dicho principio entre él y los otros, de manera que, al margen del fenómeno, su yo interno, el ser en sí es tanto el atormentado como el atormentador, aun cuando como individuo sólo se reconozca en este último; sino que al mismo tiempo da lugar a la pesadumbre basada en el conocimiento de la impetuosidad de su propia voluntad, de la fuerza con que se ha aferrado a la vida, a la que se adhiere como una lapa. Vamos a ver lo que esto supone. Su propio acto, por el cual hace infeliz a otro, atormentándole o incluso matándole, le pone ante sus ojos el lado horrible de la vida; pero ese espantoso suceso debido a él mismo, al malhechor, sólo constituye un medio del que éste se sirve, para consumar sin trabas la afirmación de la vida; de ese modo, el crimen representa un síntoma de la fuerza que cobra en él la voluntad de vivir, así como del grado en que se halla vinculado a la vida, al tiempo que su acto pone de relieve lo espantosa que puede ser esta vida. Por lo tanto, el criminal se reconoce a sí mismo como una *manifestación concentrada* de la voluntad de vivir, siente hasta qué grado se halla *relegado* a la vida y a los incontables sufrimientos que le son consustanciales; pues, aunque su persona se halle ahora en un estado dichoso, la vida, o la manifestación de la voluntad en general, cuenta con un espacio y un tiempo indefinidos, para *suprimir* la *diferencia* entre *posibilidad* y *realidad*, y transformar el sufrimiento meramente *conocido* por parte del individuo perverso en un sufrimiento *sentido*. <Esto[172] sólo podemos representárnoslo imaginando algo así como un alma individual que peregrina a través de varios cuerpos y, por lo tanto, renace siempre una y otra vez. Pero esto no se debe sino a que nuestro conocimiento global sólo lo es de los fenómenos y no de la cosa en sí, siendo así que, al no poder desprendernos de esa forma general del fenómeno que es el tiempo, nos consideramos un caso individual. Ahora bien, desde el punto de vista de la metafísica enfocamos la cuestión con una perspectiva mucho más universal y nos damos cuenta de que todo ocurre de modo muy distinto; advertimos que esos millones de años de constante *renacimiento*, que nosotros hemos de imaginar, sólo existen en nuestro concepto, al igual que todo el pasado y el futuro no existen estrictamente sino en el universo conceptual. Lo único real es el presente; tal como muestra la

[172] Interpolación (hasta: «... una especie de recién nacido. Pues la voluntad de vivir...»).





metafísica, el *presente* es el auténtico *tiempo* consumado, la única forma de la manifestación de la voluntad; por eso el tiempo es siempre nuevo para el individuo, que tiene la impresión de ser en todo momento una especie de recién nacido.> Pues la voluntad de vivir es inseparable de la vida, cuya única forma es el *Ahora*. La relación de la muerte con la voluntad de vivir fue analizada con anterioridad y, para ilustrarla, me serví de la siguiente metáfora. La muerte —decía yo entonces— significa para la cosa en sí, para nuestro verdadero yo, para la voluntad, lo mismo que la puesta de sol para el sol mismo; sólo en apariencia el sol es tragado por la noche, pero en realidad él es la fuente de toda luz y brilla sin interrupción en un eterno mediodía, aportando nuevos días a nuevos mundos en un alba y un ocaso perpetuos. También la voluntad vive siempre en su manifestación y, por consiguiente, siempre en el presente y nunca en el futuro o el pasado; sólo el individuo, la manifestación particular, tiene principio y final por la mediación del tiempo, que es la forma de esa manifestación, la forma de la representación. Al margen del tiempo no mora sino la voluntad, la cosa en sí de Kant[173]. Quien capte bien esto, debe percatarse al mismo tiempo de que, ante el sufrimiento que acompaña a la vida, el *suicidio* no representa salvación alguna; pues atañe a una manifestación individual, mientras que el ser de la misma se presenta en millones de manifestaciones bajo idénticas condiciones y nunca puede dejar de existir. Aquello que uno *quiere* en su fuero interno, es lo que ha de *ser*, y lo que es cada cual, lo es tan sólo porque así lo quiere. Así queda expuesta la segunda parte del conocimiento que se expresa como remordimiento o cargo de conciencia. Junto al mero conocimiento sentido de la apariencia e inanidad de las formas de la representación, que mantienen a los individuos disociados unos de otros, se halla el *autoconocimiento* de la propia voluntad y de ese grado de intensidad que representa una espina para la conciencia. Añadamos algunos comentarios a este respecto. El *transcurso vital* forja la imagen del *carácter empírico* y en éste se presenta a su vez el *carácter inteligible*; el malvado se espanta ante semejante imagen y lo mismo da que los rasgos sean tan gruesos como para ser aborrecidos por el mundo o tan pequeños como para no percibirlos sino él, ya que sólo a él le conciernen directamente. [314] Como la voluntad no se halla sometida al tiempo, las heridas de la conciencia son incurables y no cicatrizan poco a poco como sí lo hacen las huellas de otros sufrimientos, sino que la mala acción abate a la conciencia una vez transcurridos muchos años con la misma pujanza que al principio. El *pasado* no es nada en sí, al tratarse de un fenómeno periclitado, por lo que

[173] Aquí fue tachada con lápiz esta frase: «y de la adecuada objetivación de la voluntad, las ideas de Platón».

resultaría indiferente y podría no inquietar a la conciencia, si el carácter inteligible no se sintiera, en cuanto inteligible en sí, la voluntad misma y por ello independiente del tiempo e inmodificable por éste, en tanto que no se niegue a sí misma. Esa es la razón de que las cosas pasadas sigan pesando sobre nuestra conciencia a pesar del tiempo transcurrido. El ruego de «no me dejes caer en la tentación» significa en realidad «no me dejes ver lo que soy». La *violencia* con la cual el malvado *afirma la vida* se le revela en los *sufrimientos* que, por causa de tal afirmación, impone a los *otros*, apreciando en virtud de ello *la distancia* que le separa de la negación y abolición de su voluntad, lo cual constituye la única redención posible respecto del mundo y sus penalidades. Descubrirá *hasta qué punto pertenece al mundo* y cuán estrechamente se halla vinculado a él; el sufrimiento *conocido* del otro no es capaz de incitarle a desistir de su volición, hallándose entregado a la vida y al sufrimiento *sentido*. Queda en el aire la pregunta de si éste será capaz de quebrar y superar la vehemencia de su voluntad.

Acabo de exponerles *in abstracto* la esencia de lo *malo*, si bien el *remordimiento* no es algo abstracto ni diáfano, sino un mero conocimiento *sentido* de dicha esencia. Todo esto se volverá más claro y comprensible para Vds. cuando ahora pasemos a examinar lo *bueno* como cualidad del querer humano y llevemos su consideración hasta ese nivel supremo donde la bondad del ánimo se convierte en plena resignación y beatitud. Pues los contrarios se explican siempre recíprocamente. *Lux se ipsa et tenebras manifestat*, sentencia Spinoza[174].

## *El buen carácter y la virtud*

*La virtud* emana del *conocimiento*, mas no de un conocimiento abstracto que pueda verse expresado por medio del lenguaje. De ser así, se dejaría enseñar y, al explicar aquí su esencia y el conocimiento abstracto que le subyace como fundamento, estaría mejorando moralmente a cuantos lo comprendieran. Pero esto no cabe en modo alguno. Antes bien, uno puede lograr hacer virtuoso a un hombre mediante lecciones de moral o prédicas en tan escasa medida como todas las doctrinas estéticas, desde Aristóteles a nuestros días, han servido para forjar un solo poeta. Pues el concepto, que ya descubrimos infructuoso para el arte, se muestra igualmente estéril para la auténtica e íntima esencia de la virtud; también en este terreno sólo presta algún servicio en cuanto

[174] «La luz se revela a sí misma y revela las tinieblas» (cfr. *Ética*, II, prop. 43, escolio).





instrumento subordinado, en tanto que conserva lo ya conocido y comprendido de otra manera hasta el momento de su ejecución o en tanto que confronta las mudables emociones y veleidades. *Velle non discitur*[175]. Sobre la virtud, esto es, sobre la *bondad de ánimo*, los *dogmas abstractos* carecen de influencia alguna en el plano de los hechos; los *falsos* no la perturban y los *verdaderos* difícilmente la estimulan. A fe mía que sería realmente malhadado, si la cuestión capital de la vida humana, [315] su índole ética, un valor imperecedero e inmortal, viniese a depender de algo cuya obtención se halla tan sometida al azar como es el caso de los dogmas, las creencias religiosas o los filosofemas. De cara a la moral, los dogmas tienen el mero valor que posee para quien ya es virtuoso de por sí (gracias a un conocimiento adquirido por otras vías) un esquema o una formalización con arreglo a la cual rinde cuentas ante su propia razón respecto de su comportamiento no-egoísta, cuya esencia la razón, esto es, él mismo, no *capta*, sino que sólo simula la mayoría de las veces, siendo esto algo con lo que su razón acostumbra a darse por satisfecha. En esto estriba el valor y la necesidad de las religiones positivas.

Ciertamente, los dogmas pueden ejercer un gran influjo sobre la *conducta*, sobre los actos externos, al igual que lo ejercen la costumbre y el ejemplo, en la medida en que el hombre corriente desconfía de su propio juicio, cuya debilidad conoce, dejándose guiar siempre por la experiencia propia o ajena. Mas ese influjo del dogma sobre los *actos* no modifica con ello la *intención*. La Iglesia denomina *opera operata*[176] a toda acción ejecutada como mera secuela de un dogma asumido y afirma que tal cosa no sirve de nada, si la gracia no dispensa esa fe por la cual se produce la resurrección, añadiendo que la gracia del Espíritu Santo sólo dispensa esa fe a quien sigue la bienaventuranza. (*Suo loco.*) Nuestra tesis es ésta: sólo un conocimiento que no sea mediato y que llegue directamente al hombre, al no estar formulado *in abstracto*, puede hacer estimar la virtud y por ello conducir a la redención. La cuestión es la siguiente: todo conocimiento formulado *in abstracto* sólo es capaz de suministrar *motivos* a la voluntad, pero los motivos sólo pueden —según vimos antes— modificar la *orientación* de la voluntad, nunca cambiarla (*ilustr.*). Todo conocimiento mediato es abstracto y sólo puede incidir sobre la voluntad en tanto que suponga un *motivo* para ella; de ahí que los dogmas, al *guiar* a la voluntad, no alteren *la base del querer* y el hombre siga queriendo en general lo que *quiere* de verdad; sólo adquiere sugerencias sobre otros caminos para conseguir aquello que

[175] Cfr. Séneca, *ep.*, 81, 14. Querer no se aprende

[176] Así define San Agustín a las obras externas realizadas sin recta intención (cfr. *Confesiones*, XIII).

realmente quiere, dejándose guiar por motivos imaginarios igual que por los auténticos. Así, por ejemplo, puedo verme inducido por algún dogma a repartir grandes donativos entre los menesterosos, persuadido de que en una vida futura todo eso me será restituido multiplicado por diez; sin embargo, desde el punto de vista del valor ético de mi acción, esta conducta es homologable a invertir esa suma de dinero en la mejora de mi finca, esperando que tal inversión me reporte cuantiosos dividendos. E igualmente, el inquisidor que deposita en la hoguera a un hereje, para procurarse con ello en el porvenir un puesto en el cielo, es tan asesino como el bandido que comete un homicidio a cambio de dinero. Asimismo, el que se desplaza a Tierra Santa para degollar turcos que nada le han hecho, con el ánimo de asegurarse su lugar en el cielo, también es un asesino de la misma ralea que un criminal a sueldo. Pues en ambos casos, lo que mueve a esos creyentes no es sino su egoísmo y, lejos de ser mejores que el bandido, sólo son más estúpidos por el disparate que representan sus métodos[177]. Como ya se ha dicho, desde fuera sólo cabe aproximarse a la voluntad mediante un conocimiento mediato, en la medida en que éste suponga un móvil, [316] un *motivo* para ella; pero los motivos se limitan a determinar y modificar el modo como ella se manifiesta, la dirección que ésta toma, mas nunca la voluntad misma. *Velle non discitur.*

En este orden de cosas, debe discernirse muy bien si un *dogma* supone el *motivo* real de una acción o se trata de un mero *contentamiento de la razón*, destinado a no negar su valor a las buenas acciones. He aquí mi opinión al respecto. Cuando alguien ha llevado a cabo una buena acción y alega un dogma como fundamento para ello, muy a menudo este dogma no constituye la auténtica fuente de su buena acción y no pasa de ser algo así como *el imaginario balance* de su obrar *no-egoísta*, que presenta a su razón para contentarla con ello, mientras que la acción misma fluye de muy otra fuente y ha sido ejecutada por alguien cuyo carácter siempre es *bueno*, pero no acierta a proporcionar una explicación abstracta *de la auténtica fuente de su no egoísta* proceder, dado que no es ningún filósofo y, aunque gustase de pensar algo a este respecto, su propia razón se contenta con el dogma. Detectar semejante diferencia resulta muy arduo, al tenerse que sondear nuestro fuero interno. Por eso casi nunca podemos juzgar acertadamente la firmeza ética de los actos ajenos y raramente la de los nuestros. Lo único cierto es que todo *conocimiento mediato* y, por ende, cualquier *dogma*, sólo puede oficiar como *motivo* de la voluntad y los motivos no determinan sino la *orientación* de la volición, los *actos* en que se hace *visible*,

[177] La comparación con el bandido acabó siendo tachada.





nunca la *propia volición* misma, que ya queda presupuesta en su efecto. Las *acciones* y los *modos de obrar*, tanto del individuo como de un pueblo, pueden verse muy modificados por los *dogmas*, el *ejemplo* y la *costumbre*. Sin embargo, todos los actos (*opera operata*) son, de suyo, *meras imágenes vacías* que sólo cobran significado al ser interpretadas; la significación ética mora únicamente en la *disposición de ánimo* que lleva hacia esos actos y que puede ser enteramente la misma bajo manifestaciones externas harto diferentes. De dos hombres que comparten idéntico grado de maldad, uno puede morir en el cadalso, mientras el otro expira mimado por los suyos. Así pues, *no* nos es posible determinar *directamente, en base a la manifestación externa*, el valor ético de las acciones. Dogmas, costumbres y ejemplos determinan la manifestación externa, pero dejan intacta la *disposición interna*, la volición misma. La misma cota de perversidad puede verse igualmente expresada con groseros rasgos en *un* pueblo entregado al asesinato y el canibalismo, que en *otro* donde proliferan las intrigas palaciegas, las opresiones y todo tipo de sutiles maquinaciones; pese a quedar dibujada con trazo grueso en el primer caso y *en miniatura* en el segundo, la maldad es idéntica en ambos. Cabe imaginar que un Estado perfecto, o quizá también la cabal creencia en un dogma de premios y castigos ulteriores a la muerte, impediría cualquier acto criminal. Con ello se habría ganado mucho políticamente, pero nada en absoluto desde un punto de vista ético, obteniéndose más bien la imagen distorsionada de una voluntad restringida por la vida.

[317] Pese a todo, y como decía hace un momento, *la virtud proviene del conocimiento*, si bien no del conocimiento abstracto que se deja expresar por medio del lenguaje. La auténtica bondad de ánimo, la virtud desinteresada y la magnanimidad pura provienen de un *conocimiento intuitivo e inmediato*, que no está ni más allá ni más acá del razonar, de un conocimiento que no es abstracto y, por lo tanto, tampoco se deja participar; *cada cual debe asimilarlo de una forma inmediata por sí mismo*, y esa es la razón de que semejante conocimiento no encuentre su *expresión adecuada* en las palabras, sino única y exclusivamente en los *hechos*, en la *conducta*, en el *transcurso vital* del ser humano. Al abordar aquí la teoría de la virtud, también hemos de formular *in abstracto* la esencia de ese conocimiento del que procede toda virtud; pero en dicha enunciación *no* me será posible suministrar *ese conocimiento mismo*, que resulta incomunicable, sino tan sólo el *concepto* de dicho conocimiento, su retrato *in abstracto*; dicho conocimiento encuentra únicamente en las *acciones* su *adecuada expresión*, su auténtica *epifanía*, y por ello he de partir siempre de las acciones, indicando lo que propiamente les precede, con lo cual no hago sino expresar *in abs-*

*tracto* aquello que denotan. Esto es lo que habré de hacer, al exponer la esencia íntima de la auténtica *bondad* de ánimo como contraste de la ya explicada naturaleza del comportamiento perverso.

## *La justicia espontánea*

Pero, antes de nada, debo mencionar *un nivel intermedio,* cual es esa mera negación de la maldad que constituye la *justicia.* El estudio de dicho escalón intermedio nos conducirá hasta la auténtica *bondad.* Lo que sea el derecho y la injusticia ya quedó explicado pormenorizadamente con anterioridad. (*Recapit.*). Por eso ahora puedo afirmar lacónicamente lo siguiente: quien *reconoce de buen grado* las simples *fronteras éticas* que median entre lo justo e injusto y las hace valer, aun cuando no sea vean garantizadas por ningún Estado o cualquier otro *poder,* es *justo*; dicho en términos más ajustados a la explicación anterior: quien en la afirmación de su propia voluntad *nunca llega tan lejos* como para que dicha afirmación se convierta en la negación de esa misma voluntad, tal cual ésta queda manifestada en algún otro individuo, ése es *justo.* Alguien semejante no infligirá sufrimiento alguno a los demás con el fin de acrecentar su propio bienestar, esto es, no perpetrará crimen alguno, respetando a la persona ajena, al igual que sus derechos y propiedades. Al investigar la esencia íntima de esta manifestación, veremos que, para este ser justo, *el principium individuationis deja de constituir ese diafragma absolutizado* que separa por completo a su persona de todas las demás, como en el caso del malvado; de ahí que el malvado afirmase su propia manifestación de la voluntad y negase todas las otras, a las que veía como meras máscaras cuya esencia es muy distinta de la suya; el justo no hace lo mismo, puesto que el *principium individuationis no* coloca ante él un *inconmensurable abismo* entre él y todos los demás. [318] A través de su comportamiento el justo demuestra que también *reconoce* a su propio ser, esto es, la voluntad de vivir como cosa en sí, *en la manifestación extraña* que le viene dada como mero fenómeno; y el reconocerse a sí mismo en aquella manifestación tiene consecuencias tales como llegar al extremo del *no-cometer-injusticias.* En ese punto *traspasa* el *principium individuationis* (el velo de Maya) y, *en tanto que identifica* con el propio al ser exterior a él, no lo vulnera. (*Ilustr.* con ejemplos.)

Al vislumbrar la naturaleza esencial de esa justicia espontánea, nos encontramos con que allí ya se fragua la resolución de no afirmar la propia voluntad por encima de la manifestación del propio cuerpo,





con lo cual uno niega las manifestaciones ajenas de la voluntad, pretendiendo coaccionar a sus cuerpos para que sirvan a su voluntad en lugar de a la suya. Por eso el justo querrá *hacer* por los otros *tanto* como *recibe de ellos.* Si [178] esta justicia de la disposición de ánimo alcanza su máximo grado (en donde ya queda emparejada con la bondad en sentido estricto, cuyo carácter no es meramente negativo) llega hasta el extremo de poner en tela de juicio su *derecho* a la *propiedad hereditaria,* quiere sustentar al cuerpo merced a las propias fuerzas, espirituales o corporales, experimenta como un reproche cualquier lujo y finalmente abraza voluntariamente la pobreza. Un fenómeno de esta índole suelen evidenciarlo bastantes hindúes, a veces hasta rajás, que poseen muchas riquezas, pero dedican éstas al mantenimiento de los suyos, de su palacio y de su servidumbre, además de no desatender a los pobres, pero se atienen con una rigurosa escrupulosidad a la máxima de no comer sino aquello que ellos mismos hayan sembrado y recolectado con sus propias manos. Se trata de un curioso fenómeno ético. Mas, pese a todo, en el fondo subyace cierto equívoco; puesto que ese individuo, al ser rico y poderoso, puede prestar a la sociedad humana considerables servicios que compensen la riqueza heredada, cuyo afianzamiento ha de agradecer a dicha sociedad. En realidad, esa desmedida justicia de tales hindúes es algo más que justicia, a saber, es renuncia, ascetismo, negación de la voluntad de vivir, de todo lo cual hablaremos en su momento. En cambio, el *no hacer nada* y vivir a expensas de los demás, gracias a la riqueza heredada, es considerado *injusto* desde el punto de vista de la ética, aun cuando se atenga al derecho según las leyes positivas.

De este escalón intermedio de la justicia espontánea voy a pasar a la exposición de la auténtica *bondad de ánimo,* por encima del cual hay todavía otro peldaño que será examinado al final.

## *La bondad*

El vislumbrar algo a través del *principium individuationis* se ha revelado como la esencia más propia y el verdadero origen de la justicia espontánea, mientras que, por contra, el malvado permanece plenamente inmerso en la confusión del *principium individuationis.* Pero este ver a través del *principium individuationis,* que suprime total o parcialmente la diferencia entre la propia persona y la ajena, [319] puede no limitarse a esta contención de la injusticia para con los otros, sino que puede alcanzar una más alta cota de claridad, en donde la

[178] Entre paréntesis y al margen se lee: «puede obviarse», refiriéndose al resto del párrafo.

diferencia entre la propia persona y la ajena desaparezca de una vez por todas, lo que se pone de manifiesto en los fenómenos de la *benevolencia positiva*, del *hacer el bien*, el *amor*, el *αγαπη* o la *caritas*. *El egoísmo* queda suprimido entonces, ya que el alto grado de claridad de ese conocimiento inmediato hace desaparecer el muro de separación existente entre la propia persona y la ajena. Y esto puede acontecer por muy fuerte y enérgica que sea de suyo la voluntad instalada en el individuo a quien se abre semejante conocimiento. Dicho conocimiento siempre puede servir de contrapeso a la voluntad, enseñándole cómo oponerse a la tentación de la injusticia y dar lugar a la bondad e incluso a la resignación. A tal efecto, en modo alguno ha de tenerse al hombre bueno por una manifestación de la voluntad originariamente más débil que la del malo, siendo el conocimiento lo que sobrepuja en él la ciega imposición volitiva. Ciertamente, hay individuos que aparentan ser bonachones a causa de la debilidad de la voluntad que en ellos se manifiesta; no desean nada con gran intensidad y por eso carecen de pasiones, inclinaciones o fuertes tentaciones hacia la maldad; pero con todo su egoísmo se deja traslucir en nimiedades y en cuanto se les exige un pequeño dominio sobre sí, para ejecutar algún acto bueno o justo, son totalmente incapaces de lograrlo.

Ahora queremos examinar de cerca la verdadera *bondad de ánimo* muy en concreto. Como el conocimiento del que procede no es de índole abstracta y por ello no encuentra su expresión adecuada en el lenguaje, sino en las acciones mismas, en los actos, habremos de tener constantemente ante los ojos ese obrar, cual si de un esquema se tratara. Por eso hemos de imaginar un ejemplo concreto. Tomemos como una rara excepción a un hombre que posee una renta considerable, de la cual sólo utiliza una pequeña parte para sí y entrega el resto a los necesitados, mientras él mismo, para hacer esto, renuncia a muchos placeres y comodidades; intentemos elucidar el obrar de este hombre conforme a su propia naturaleza; prescindiendo de los dogmas por medio de los cuales él mismo pretende hacer comprensible su obrar ante su razón, nos encontraremos con que la expresión más sencilla de este modo de actuar, y del carácter consustancial al mismo, es *que establece entre él y los demás una diferencia menor a la establecida normalmente por la gente*. Pero esto comporta muchas cosas, pues esa *diferencia* que uno encuentra entre la persona propia y la ajena, es a los ojos de algunos otros *tan grande*, que el sufrimiento ajeno representa una alegría inmediata para el *cruel* y un oportuno medio en aras de su bienestar para el *malvado*, mientras que el *simplemente justo* no propicia





ningún sufrimiento ajeno, a causa de la necesidad de mantener su propia rectitud; de otro lado, *la mayoría de los hombres* en general tienen noticia de un sinnúmero de grandes penalidades en su entorno, pero no se deciden a mitigarlos, porque para ello habrían de asumir alguna renuncia; así pues, en todos ellos parece *imperar una enorme diferencia* entre el propio yo y el ajeno, si bien aquel noble carácter que hemos dado en imaginar [320] no encuentra esa diferencia tan significativa; vemos, por tanto, que *el principium individuationis*, la forma de la manifestación, *no turba tan firmemente su conocimiento*, pues el sufrimiento que ve en los demás le concierne *tan de cerca* como el suyo propio y por ello intenta obtener un *equilibrio* entre ambos, negándose placeres y asumiendo renuncias, para mitigar el sufrimiento ajeno. Se da cuenta de que esa *diferencia* entre él mismo y los demás, que al malvado se le antoja *tan grande abismo*, sólo corresponde a una pasajera y engañosa manifestación; reconoce (mas de inmediato e intuitivamente, sin deducción alguna) que el *En-sí* de su propia manifestación también es el En-sí de la ajena, a saber, esa voluntad de vivir que constituye la esencia de cada cosa y vive en todo. En el individuo extraño se ve inmediatamente a sí mismo, a su propia naturaleza interna[179].

Este conocimiento se refiere, ante todo, a la manifestación que es completamente idéntica a la suya propia, esto es, a los individuos extraños que son seres humanos, pero en menor grado también comprende a los *animales*. Quien es bueno y justo no atormentará a los animales.

<Todos[180] los pueblos, a excepción del hindú, han dado en pensar que el hombre puede utilizar a los animales para sus fines, así como rentabilizar sus fuerzas o matarlos para comérselos, sin incurrir en injusticia alguna. (Los hindúes lo desmienten, teniendo en cuenta su dogma de la transmigración de las almas —*ilustr.*—, el cual posee, sin embargo, una verdad meramente mítica y en este caso revela su falsedad, si es asumido sin más.) Mas este derecho del hombre nunca se ha

[179] Schopenhauer se remite aquí a la página 158 de su *Foliant I*, donde nos encontramos con este pasaje: «Das una limosna y me preguntas qué obtienes con ello. He aquí mi respuesta exacta: *el haber proporcionado un desahogo a la mala estrella de algún otro; eso y nada más en absoluto.* Pero con ello no te ayudas ni consigues nada para ti; si en realidad no querías dar una limosna, sino hacer una operación comercial, te has estafado a ti mismo, malversando irreflexivamente tus fondos. Sin embargo, has conseguido que *alguien* a quien le agobia la carencia sufra menos; así has logrado tu objetivo de que sufra menos y ves con exactitud cómo se premia tu dádiva. (Ahora bien, el haber logrado que otro sufra menos, sólo es posible en cuanto reconozca que tú mismo eres aquello que se manifiesta bajo tan triste configuración, en tanto que reconozcas a tu propia naturaleza en sí en esa manifestación extraña» (cfr. *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, p. 135). El fragmento en cuestión data de 1822.

[180] Interpolación (hasta «... ese alma que atribuyen al hombre. *El derecho*...»).

visto cabalmente reconocido; la mayoría, como Descartes, consideran a los animales como meras máquinas o, cuando menos, no les adjudican ese alma que atribuyen al hombre.> *El derecho del hombre* sobre la vida y las fuerzas de los *animales* estriba en lo siguiente. Tanto en nosotros como en los animales se manifiesta la misma voluntad de vivir. Pero, como hemos visto, con el *aumento de la claridad de la conciencia* también se incrementa en igual medida el *sufrimiento*. De ahí que, bajo las mismas circunstancias, el hombre sufra mucho más que los animales. El dolor que padece el animal por el trabajo al cual se ve forzado o incluso por la muerte (de la que no conoce lo más espantoso: el preverla) no es tan grande como el que experimentaría el hombre por la mera privación del trabajo o de la carne del animal; tal es la razón de que el hombre y los animales *no* tengan *iguales derechos* y el hombre pueda llegar en la afirmación de su voluntad hasta la negación de la existencia del animal, porque con ello la voluntad de vivir en su conjunto soporta menor sufrimiento que si, *bien al contrario, el hombre mismo acometiera todo el trabajo* y prescindiera de la alimentación animal para proteger a los animales. Si bien este fundamento queda suprimido en cuanto se maltrata a un animal gratuitamente y con saña o tan pronto como se le fatiga inmoderadamente (salvo en casos de extrema necesidad, como cuando se mata a un caballo por llevarlo al galope para salvar la vida de un hombre). Aquí descansa la *norma del uso* que el hombre puede hacer de las fuerzas del animal sin caer en la injusticia. Esta norma se infringe con frecuencia en el caso de los animales de carga o en el de esos perros de caza a los que uno adiestra con crueles tormentos para su propio placer en la caza de montería. Por eso, tanto en Inglaterra como en Norteamérica, existen leyes contra las torturas a los animales y se imponen muy severos castigos, tan pronto como se interpone una demanda que asume la defensa del animal maltratado. *El insecto* no llega a sufrir tanto con su muerte como el hombre a causa de la picadura y la desazón que aquél le ocasiona.

Así pues, en el *carácter noble y bienintencionado*, que hemos imaginado, el conocimiento ha alcanzado ese grado de claridad en donde logra ver a través del *principium individuationis* y desaparece la diferenciación entre la propia persona y la ajena, difuminándose con ello el egoísmo. Por eso un hombre semejante sería tan incapaz de dejar a otro sumido en la miseria, mientras él nada en la abundancia de lo superfluo, como cualquiera de padecer [321] hambre un día, para tener más de lo que puede disfrutar en lo sucesivo. Pues este hombre, que practica la caridad, ha traspasado el velo de Maya y superado así el engaño del *principium individuationis*. En ese ser que sufre se reconoce a sí mismo, a su voluntad, tanto como en él mismo. Le abandona ese





absurdo merced al cual la voluntad de vivir se ignora a sí misma y, mientras disfruta efímeramente de falsos placeres en un individuo, no deja de sufrir en algún otro, a quien ha sumido en la miseria, padeciendo cuantas penalidades inflige, puesto que no se da cuenta de los estragos que causa en ella misma. Este lamentarse de su inmerecido sufrimiento en una manifestación, mientras en otra comete desmanes sin temor a Némesis [181], constituye el fenómeno del egoísmo, cuya fuente no es sino el engaño en que se halla sumida la voluntad merced al *principium individuationis* y por el que cada cual no se reconoce a sí mismo en la manifestación ajena; tal es la causa de que no haga valer la eterna justicia, al hallarse su conocimiento varado en el *principium individuationis*, en ese tipo de conocimiento regido por el principio de razón [182].

---

[181] Diosa de la venganza, hija de Júpiter y la Necesidad, o del Océano y la Noche. Entre los griegos representaba la personificación del sentimiento del derecho, según el cual repartía la suerte y la desgracia, vengando toda maldad.

[182] En una acotación al margen Schopenhauer remite a la página 539 de su ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*. En el lugar indicado se encuentra esta larga anotación cuyo comienzo ha sido tachado y que, holgadamente modificada, fue aprovechada en el segundo volumen de los *Parerga*, bajo el rótulo de «Observaciones psicológicas» y a la altura del § 318. El texto aludido reza así:

[*Fragmento tachado*:] «Quien todavía se encuentra en el punto de vista de la naturaleza, hallándose sumido en el *principium individuationis*, experimenta ante las grandes injusticias padecidas una ferviente sed de venganza; la venganza es su último consuelo. Su imagen más intuitiva es la del moribundo centauro Nessus, a quien la segura anticipación de una venganza visionada en su último estertor le conduce a una muerte que propicia en aras de semejante prospectiva». [*Pasaje sin tachar*:] «Por contra, quien alcanza ese conocimiento que deja de estar anclado al fenómeno y traspasa el *principium individuationis*, no desea por ello venganza alguna, sino que perdona sinceramente a su ofensor y asesino, ya que también en éste logra reconocer a su propio yo y por ello alcanza a ver claro que el deseo de venganza supondría tan sólo el deseo de añadir al gran mal padecido un sufrimiento igualmente grande en alguna otra persona, dado que reconoce indistintamente a su propia esencia en ambas manifestaciones. Además, quien ha alcanzado este nivel y es capaz de ver a través del *principium individuationis*, no se verá movido a la cólera o a la venganza por el mal que otro le ocasiona de modo injusto y, por el contrario, le perdonará incondicionalmente, pues reconoce su propio ser en ese individuo extraño y comprende que, de aquello de lo que él mismo es, de su propio ser en sí, de la voluntad de vivir, es de donde proviene todo mal, de suerte que, por el hecho de ser hombre, asume dicho mal y sufre por lo tanto justamente, suscribiendo que ello resulta conforme a la justicia eterna. De esta manera, en lugar de enojarse contra quien, por mor de la confusión propiciada por el *principium individuationis*, se convierte en el causante de la injusticia perpetrada en su contra, cólera con la cual sólo demostraría que él mismo se halla inmerso en idéntica confusión, en lugar de eso dicho mal, como el resto de los que impone el azar, representa una invitación a no continuar siendo esa voluntad que lucha de tal modo consigo misma, es decir, una invitación a la resignación de la que se hablará ahora mismo y que conduce hacia

Este tipo de conocimiento conlleva tanto el abandono de las falsas apariencias del *principium individuationis* como la práctica de las obras basadas en el amor, dado que tales obras constituyen el signo inequívoco de tal conocimiento. <La [183] virtud, la filantropía o la generosidad provienen, pues, del inmediato e intuitivo reconocimiento del propio ser en la manifestación ajena. Este es el conocimiento del que nace la virtud y que no se deja —porque eso no basta— comprender abstractamente en conceptos, sino que ha de sobrevenir intuitiva e inmediatamente. Ahora cabría exponer con detenimiento cómo se conduce el hombre para con los *demás* en las distintas circunstancias de la vida, una vez que se da este conocimiento y a consecuencia del mismo; esto constituiría propiamente la ética, pero aquí sólo nos interesa la metafísica de las costumbres. Si bien en base a los principios de ésta cualquiera puede forjarse fácilmente una ética para sí mismo. El hilo conductor siempre sería este aserto: ese individuo extraño que está ante ti, y que en realidad *eres tú mismo*, es una falsa apariencia que se deja reconocer como tal.>

Hasta la fecha [184], todos los filósofos han sentado *principios morales* superiores y universales, esto es, una regla universal para la conducta, regla de la que se deducen las prescripciones para los distintos casos concretos y de cuya observancia resulta la virtud. Platón dice, por ejemplo, que debemos asemejarnos a Dios (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ* [185]). Aristóteles, que siempre debemos seguir el término medio entre dos extremos. El *dictum* de los estoicos es el *secundum naturam vivere* [186]. El de Epicuro, disfrutar sabiamente de la vida. Wolff recomienda esforzarse por conseguir la perfección. Según Kant, hemos de actuar siempre de tal modo que la máxima de nuestra conducta se ajuste a una ley universal rectora del comportamiento de todos [187]. Tales reglas universales se presentan como una *ley* a seguir necesariamente, derivándose de ahí reglas particulares en cuanto mandatos puntuales; en conjunto se ciñen a una deducción de principios o al oráculo de un imperativo categórico en cuanto deber incondicionado y lo que ha de hacerse con arreglo a ello recibe el nombre de *deber*; en todo ello se comprende

la redención. De ahí el ruego: "Perdónanos nuestra deuda, como nosotros perdonamos a nuestros deudores."»

[183] El resto del párrafo ha sido añadido ulteriormente.

[184] Esta locución adverbial ha sido tachada con lápiz.

[185] *ὁμοίωσις τῷ θεῷ*: «Semejanza para con Dios» (cfr. *Teeteto*, 176 a).

[186] Vivir de acuerdo con la naturaleza.

[187] Como es bien conocido, esta formulación kantiana de su imperativo categórico reza literalmente así: «actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (cfr. *K.p.V.*, Primera Parte, Libro I, Capítulo 1, § 7; Ak., V, 30).





propiamente la relación entre el señor y el siervo, pues sólo en una relación tal, donde el uno se *debe* al otro, encuentra la palabra *deber* su significado más cierto y verificable, teniendo un tinte *metafórico* en todos los demás casos. Por el contrario, como Vds. pueden apreciar, yo trato teóricamente la filosofía moral, brindando la teoría de la justicia, de la virtud y del vicio, esto es, muestro lo que es cada cosa en su ser interno, pero mi discurso no trata ni de *mandatos* ni de *deberes*; yo no antepongo ley ni deber algunos a la voluntad eternamente libre, ni tampoco establezco un principio moral supremo y universal, cual una receta universal destinada a la producción de toda virtud. No obstante, en el contexto de la filosofía que he venido exponiendo ante Vds., ha quedado establecido para cada agente un principio moral, que puede ser considerado como un *análogo* o *sustituto* suyo, cual es esa *verdad teórica pura*, cuya mera explicación ocupa el conjunto de mi exposición, a saber, la verdad de que la voluntad es el En-sí de la manifestación, pero ella misma, en cuanto cosa en sí, se ve absuelta de todas las formas de la manifestación. Si se quisiera cifrar esta verdad en una *sola frase*, por lo que atañe a la *conducta* y al *uso práctico*, no sabría encontrar una formulación más digna que la vetusta y ya citada de los Vedas: *Tatoumes* (*tat twan asi*): «Ese que vive, eres tú.» El principio moral de la ética cristiana reza: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» [188]. Yo en cambio no puedo establecer mandato práctico alguno, proporcionando en su lugar la mera doctrina teórica: aprende a comprender que ese prójimo tuyo eres tú mismo. *Tatoumes*. Es de todo punto imposible que quien asimila y se atiene a este conocimiento, que permanece vivo en su interior, pueda ser injusto o despiadado. Quien pueda pronunciar ese «*Tatoumes*», con claro conocimiento e íntima convicción, ante todo ser con el que llegue a entrar en contacto, se hallará con ello cierto de poseer toda virtud y bienaventuranza, situándose en el camino hacia la redención.

### *La magnanimidad*

Hemos visto cómo el *desbordamiento del principium individuationis* propicia, en primer lugar, la *justicia espontánea*, dando lugar después, merced a una mayor clarificación de dicho conocimiento, a la auténtica *bondad de ánimo*, la cual se muestra como una pura filantropía universal, esto es, una desinteresada *simpatía* para con los otros. Allí donde se consuma este conocimiento, [322] como consecuencia de la plena superación del *principium individuationis*, el *individuo ajeno* y su

[188] Cfr. Mateo, 22, 39; Lucas, 10, 27; Romanos, 13, 9...

destino se asienta como plenamente *idéntico al propio*; no cabe ir más allá, pues no existe ningún principio para anteponer el individuo ajeno al propio. Si bien el tomar en consideración a una *mayoría* de individuos extraños, cuya vida o bienestar se hallan en peligro, puede llegar a prevalecer sobre la consideración del bien propio de un particular. En tales casos, el carácter que ha alcanzado las cotas de una *bondad suprema* y una *perfecta generosidad* sacrificará su provecho e incluso su vida en aras del bien de otros muchos. Así murieron Codro[189], Decio Magio o Arnold von Winkelried, y así lo hace cualquier hombre que se encamina voluntaria y conscientemente hacia una muerte segura en aras de su patria, v.g., el obispo Paulinus: *Historia universal* de Müller; vol. 1, p. 534[190]. Al ver a su mujer con su hijo, éste sufre más de lo que sufriría padeciendo únicamente la esclavitud; esa distinción entre el individuo propio y el ajeno, en la que se basa el egoísmo, no se da ante sus ojos; su sacrificio es consecuencia del conocimiento de que su propio ser también se manifiesta en el individuo extraño. También[191] cabe incluir aquí a todos cuantos, por preservar aquello que redunda con toda justicia en beneficio de la humanidad en su conjunto, es decir, cosas tales como el mantenimiento de verdades importantes o la extirpación de gruesos errores, se han sometido voluntariamente al sufrimiento y la muerte; así murió Sócrates y así es como muchos campeones de la verdad encuentran la muerte en la hoguera a manos de los clérigos.

### *Todo amor es compasión*

Ya hemos trabado conocimiento con la esencia de la filantropía, del amor puro, del *αγαπε*, de la *caritas*. Fijar su enunciación particular

[189] Se trata del último rey de Atenas. Refiere una leyenda que, al invadir los dorios el Ática persiguiendo a los pueblos del Peloponeso que allí se habían refugiado, el oráculo de Delfos predijo que vencería en la lucha aquel ejército cuyo rey pereciese peleando. Codro, recordando esta profecía y queriendo dar la victoria a su patria, se disfrazó de leñador y, antes de romper las hostilidades, se fue al campo dorio, provocando a los dos primeros soldados que halló a su paso. Codro mató a uno, pero el otro lo mató a él. Al reconocer el cadáver del rey, los dorios, creyendo en la profecía, levantaron el campo y dejaron libre el Ática. Los atenienses, queriendo honrar la memoria de aquel rey que se había sacrificado en aras de la independencia patria, acordaron que ningún sucesor sería digno de ocupar su trono y la monarquía quedó sustituida por el arcontado. Al parecer, la leyenda se forjó para encubrir la revolución que abolió la monarquía y que fue obra de una nobleza recelosa del poder de los reyes.

[190] Este libro apareció bajo el título de *Veinticuatro historias universales* (Tubinga, 1810); el pasaje citado se localiza en el segundo párrafo del capítulo 10 del libro X del primer volumen.

[191] El resto del párrafo ha sido tachado con lápiz.





y clasificarla conforme a las relaciones de la vida es una faena propia de la ética, que ésta lleva a cabo en el capítulo dedicado a los deberes imperfectos; los perfectos son aquellos que responden al *derecho* de otro. Sobre la naturaleza de este afecto puro haré observar una sola cosa y es que la esencia del amor puro se identifica con la *compasión*, lo que suena un poco paradójico. Pasemos a comprobarlo. Recordarán que —como descubrimos antes— el *sufrimiento* resulta consustancial a la vida en su conjunto y es inseparable de ella. Vimos que todo deseo nace de una necesidad, una carencia, una aflicción; de ahí que toda satisfacción suponga tan sólo un *dolor difuminado* y, por lo tanto, algo de índole meramente *negativa*, que no acarrea una dicha positiva. Las alegrías pretenden hacerse pasar ante el deseo por un bien positivo, pero en realidad no suponen sino el *término de un mal* y su naturaleza es meramente *negativa*. Si, gracias a todos los deleites que *nosotros mismos nos* procuramos, no podemos sino liberarnos de un *sufrimiento*, es evidente que tampoco somos capaces de hacer otra cosa por los *otros* y *sólo aliviamos sus sufrimientos*, siendo esto algo a lo que sólo puede movernos *el conocimiento de su sufrimiento*; de ahí que el practicar la bondad, el afecto o la generosidad para con los demás sólo suponga algún *alivio para su sufrimiento* y, por consiguiente, lo que nos mueve a las buenas acciones o a las obras de caridad no es sino el *conocimiento del sufrimiento ajeno*, el cual nos resulta comprensible de inmediato en base a nuestro propio sufrimiento, al que venimos a equiparar el ajeno, es decir, en definitiva nos vemos motivados por el propio sufrimiento, en la medida en que nos reconocemos a nosotros mismos en la persona ajena. Por todo ello, es obvio que la naturaleza del *amor* puro (*αγαπε*, *caritas*) resulta conforme a la *compasión*; el sufrimiento que se mitiga puede ser grande o pequeño y a esa categoría pertenece también cualquier deseo insatisfecho; lo que nos mueve a mitigarlo es la inmediata participación en ese sufrimiento, esto es, la compasión.

Entre[192] los errores de Kant se cuenta el de postular que cualquier bien genuino, así como toda virtud, deben derivarse de la reflexión abstracta, del concepto del deber y del imperativo categórico, de una máxima consciente y abstracta de la razón, no cupiendo que confluyan inclinación ni benevolencia algunas; el sentimiento de la compasión, lejos de suponer una virtud, no constituye sino una flaqueza; cosas tales como la ternura, la compasión o el sentimentalismo vendrían a importunar las buenas acciones de las personas bienpensantes, en la medida [323] en que desconciertan sus meditadas máximas; el acto,

[192] Al margen se ha escrito con lápiz: «final de la siguiente hoja»; con ello se indica la posibilidad de prescindir del texto *ad libitum* hasta donde nos encontramos con una nueva marca a lápiz, trazada a la altura de «piedra filosofal».

para ser bueno y noble, debe darse a regañadientes y por mor de la autoconstricción, teniendo lugar única y exclusivamente por el respeto hacia la ley reconocida como tal y en base al concepto del deber. Y todo ello sin desembocar en la esperanza de una recompensa; ¡ponderen Vds. lo disparatado de semejante exigencia!

*Los escrúpulos de conciencia* de Schiller.

Yo ayudo con gusto a los amigos, pero desgraciadamente lo hago
por mor de la inclinación,
Y a menudo me aflige el hecho de no ser virtuoso.
*Moraleja.*
No queda otro remedio, has de intentar despreciarlos,
Y obrar entonces con aversión, como te demanda el deber[193].

Todo ello se opone al auténtico espíritu de la virtud, para el que, lejos de considerar al acto como lo más meritorio, repara en el *actuar de buena gana*, en el *amor* del que se deriva dicho obrar y al margen del cual el acto resulta una obra inerte. De ahí que también el cristianismo enseñe, con toda razón, que todas nuestras obras externas carecen de valor si no se desprenden de una intención auténtica, la cual no consiste sino en una gustosa buena voluntad o en un afecto puro; las obras son mera *opera operata* que no pueden auxiliar ni redimir, pues esto sólo lo consigue esa auténtica intención a la que el Espíritu Santo inviste de fe y no los malos partos de esa voluntad reflexiva que únicamente tiene ante sus ojos a la ley. Con[194] esa exigencia kantiana de que toda acción virtuosa debe tener lugar tan sólo en base al puro respeto a la ley y conforme a máximas abstractas, de una manera calculadoramente fría y al margen, e incluso en contra, de toda inclinación, sucede lo mismo que si, en el terreno del arte, se pretendiera que toda obra artística realmente genuina hubiera de obedecer a una meditada y consciente aplicación de las reglas estéticas. Esto resulta tan absurdo como aquello. La cuestión, que ya plantearan tanto Platón como Séneca, de si la virtud se deja enseñar, cuenta con una respuesta negativa. Al fin y a la postre, se ha de concluir (aquello que también constituye el punto de partida de la teoría cristiana de la predestinación) que, con arreglo a lo que más importa en el fondo, la virtud, al igual que el genio, en cierto modo nace; tal

[193] Este célebre epigrama de Schiller, titulado *Los escrúpulos de conciencia*, data de 1797; cfr. *Schillers Werke* (hrsg. von J. Petersen u. Fr. Beißner), Weimar, 1943, vol I, p. 357.

[194] Este pasaje (hasta «... reglas estéticas») ha sido marcado con lápiz.





como todos los profesores de estética, aunando sus fuerzas, no lograrían conferir a nadie la capacidad de poder alumbrar producciones geniales, esto es, una auténtica obra de arte, tampoco los profesores de ética ni los predicadores de la virtud serán capaces de trocar un carácter innoble en uno virtuoso y noble; la imposibilidad de lograr esto es tan palmaria como la de la mutación del plomo en oro, por lo que la búsqueda de una ética, así como de un principio supremo, que tuviera la influencia práctica de transformar y mejorar realmente al género humano, equivale a ir en pos de la piedra filosofal.

Así pues, en franca discrepancia con Kant, quien reprueba toda compasión, considerando que todo lo bueno y noble debe provenir de la reflexión, yo mantengo, conforme a todo lo expuesto, que el mero concepto resulta tan estéril para la auténtica virtud como lo es para el verdadero arte; todo amor verdadero y puro supone propiamente la compasión, y aquel amor que no sea compasión no es sino egoísmo. El egoísmo es el *ερος*, la compasión es el *αγαπε*. Platón[195] dice que «nuestro apego a la hermosura de la juventud se asemeja al de los lobos por las ovejas»[196]. Las mezclas del amor puro e impuro, es decir, del egoísmo y de la compasión, se repiten con mucha frecuencia.

*La amistad*

En sentido estricto, incluso la auténtica *amistad* es una muestra de tal mixtura. El egoísmo subyace como fundamento en la complacencia por la presencia del amigo; su individualidad resulta conveniente para la nuestra, [324] y esta egoísta complacencia constituye por lo general la mayor parte de la amistad; la otra parte, la compasión, se muestra en esa tan sincera como objetiva simpatía que profesamos hacia el bienestar y la aflicción del amigo, así como en los desinteresados sacrificios que ésta conlleva.

Como confirmación[197] de esa paradójica tesis, en virtud de la cual el auténtico amor es una y la misma cosa que la compasión, advertiremos que el tono y las palabras del lenguaje, así como las caricias del amor puro, se compadecen enteramente con el tono de la compasión. El término italiano de *pietà* designa a la perfección ese amor y compasión puros.

[195] Una anotación marginal indica la posibilidad de prescindir discrecionalmente de lo que resta del párrafo, así como del epígrafe siguiente.

[196] Cfr. *Fedro*, 242 d.

[197] Al margen escribe Schopenhauer: «*Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta*» (cfr. Spinoza, *Ética*, Libro III, Prop. 27, Corol. 3, esco-

*El llanto*

También es éste el momento de examinar una de las más sorprendentes cualidades de la naturaleza humana, el *llanto*, el cual constituye, junto a la risa, una de las expresiones que más le diferencian de los animales. El llanto no es en modo alguno una expresión de dolor, ya que raramente se llora en medio del dolor. A mi entender, nunca se llora de inmediato por el dolor sentido, sino sólo en base a su *recreación por parte de la reflexión*. Ciertamente, a partir del dolor experimentado, aun cuando éste sea físico, se pasa a tener una *mera representación* del mismo y entonces uno encuentra su propia situación tan *digna de compasión* como para convencernos de que, si fuera otro quien la padeciera, se aprestaría a auxiliarle embargado por el afecto y la compasión. Pero en este caso uno mismo es el objeto de su franca compasión; como la intención de ayudar se dirige hacia la propia menesterosidad, uno siente que sufre más de cuanto pudiera ver sufrir a otro y en ese intrincado y tan especial estado de ánimo, en que el pesar experimentado directamente en primer lugar arriba hasta la percepción por una doble vía, siendo primero representado como ajeno, cual fruto de la simpatía, y luego repentinamente reasumido como algo inmediatamente propio, es donde la naturaleza se desahoga por medio de tan singular convulsión corporal. El llanto constituye, pues, la expresión natural de la *compasión de sí mismo* o la compasión retrotraída a su punto de partida. Por eso el llanto requiere las siguientes condiciones: 1) el ser capaz de compasión y, por ende, de afecto; 2) la fantasía. De ahí que no lloren fácilmente ni los hombres duros de corazón ni los faltos de imaginación. Esa es la razón de que el llanto sea considerado como signo de un cierto grado de buen carácter y por eso desarma a la cólera, porque uno siente que, quien es capaz de *llorar*, también ha de ser susceptible al afecto, esto es, a compadecerse de los demás, puesto que la compasión conduce —del modo recién descrito— hasta ese estado de ánimo que rompe a llorar.

Los versos de Petrarca[198].

lio: «La benevolencia no es sino un deseo surgido de la compasión»). Posteriormente, se añade: «Ver *Foliant*, p. 71.» Allí leemos lo siguiente: «Lo más indignante de la *ingratitud* estriba en lo siguiente. El afecto puro (αγαπη), que mueve al acto benéfico, es siempre la compasión y emana del reconocimiento del propio ser en la persona del que sufre» (cfr. *Die handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, pp. 94-95). Este fragmento está fechado en 1821.

[198] Cfr. SW II, § 67, p. 445: «*I vo pensando: e nel pensar m'assale / Una pietà si forte di me stesso, / Che mi conduce spesso, / Ad alto lagrimar, ch'i non soleva.*»





Homero muestra un profundo conocimiento de la naturaleza humana, al no dejar llorar a Ulises por su sufrimiento inmediato; si bien cuando, a la mesa del rey Alcínoo[199], el poeta Demodoco[200] canta los peligros y los sufrimientos que acechan a los griegos, a la par que al mismo Ulises, entonces éste sí rompe a llorar, puesto que en esa descripción él queda convertido en objeto de su propia compasión. No es su sufrimiento real, sino la imagen del mismo lo que reclama sus lágrimas[201].

Todo lo dicho también se ve confirmado por el hecho de que los niños, al padecer un dolor, sólo lloran cuando pueden quejarse, es decir, no tanto por el dolor en sí como por la representación del mismo. [325] Cuando lo que nos mueve al llanto no es el sufrimiento propio, sino el ajeno, ello se debe a que, en la imaginación, nos ponemos vivamente en el lugar de quien sufre o, asimismo, a que en su sino vislumbramos la suerte de toda la humanidad y, por consiguiente, ante todo también la nuestra, con lo que, tras un largo rodeo, siempre acabamos llorando por nosotros mismos, en tanto que nos compadecemos de nosotros mismos[202].

[199] El rey del fantástico país de los feacios era hijo de Nausítoo, nieto de Neptuno y padre de Nausícaa. Ulises, después del naufragio, llega a las costas de su reino y su hija lo lleva hasta el palacio, donde Alcínoo lo colma de obsequios y atenciones. Después de escuchar el relato de sus aventuras, mandó aparejar uno de sus buques fantásticos, que en sólo una noche le haría regresar finalmente a Ítaca.

[200] Según la leyenda, las musas le habrían privado de la vista para que cantara mejor.

[201] Esta ilustración será rescatada por Schopenhauer a la hora de redactar el capítulo 47 de los Complementos al Libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, donde cabe leer lo siguiente: «En el poema *La Odisea*, al fin del canto octavo, Ulises, a quien el poeta no nos había presentado hasta entonces llorando, se deshace en lágrimas cuando en la corte del rey de los feacios, y antes de ser conocido, escucha al cantor Demodoco celebrar su vida y sus pasadas hazañas, porque la reminiscencia de su esplendor de otro tiempo contrasta con su miseria actual. No es ésta directamente, sino la representación objetiva, la imagen del presente despertada por el pasado, lo que le hace derramar lágrimas: tiene piedad de sí mismo» (cfr. ed. cast. cit., p. 1147).

[202] Aquí remite Schopenhauer a una observación anotada en la página 544 de su ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*: «Este último parece ser también el motivo del llanto derramado en un funeral y que casi es considerado como una obligación. No es la pérdida del difunto lo que llora el enlutado, pues esas lágrimas egoístas le avergonzarían y con mucha frecuencia lo que le avergüenza es precisamente no llorar. Tampoco lo es la suerte del finado, ya que uno llora también, cuando para éste la muerte supone un deseable desenlace a una prolongada y cruel enfermedad. Se trata de una compasión relativa al destino de la humanidad en su conjunto...» Dicho texto será incorporado con algunas modificaciones al § 67 en la segunda edición (cfr. SW II, p. 446; ed. cast. cit., p. 408).

## CAPÍTULO 9

## EN TORNO A LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR, O ACERCA DE LA RENUNCIA Y LA BEATITUD

<En[203] sentido estricto, con lo dicho hasta el momento hemos llegado al final del examen de la significación ética de la conducta. La esencia del derecho, la injusticia, la virtud y el vicio, ha quedado esclarecida e interpretada siguiendo nuestra metafísica de la naturaleza. Y en esa medida podría dar por concluido aquí mi discurso. Sin embargo, todavía he de tratar una materia que los filósofos no suelen sacar a colación en sus deliberaciones y constituirá el tema de este último capítulo; me refiero a la *resignación*. Sobre este punto habré de hacerles oír cosas contradictorias y Vds. habrán de juzgar libremente si coinciden, o no, conmigo. En base a mi visión del mundo, este capítulo dedicado a la resignación es una parte muy sustancial. Pues la esencia de la resignación es la negación de la voluntad de vivir y, por ende, la antítesis de la anteriormente expuesta afirmación de la voluntad de vivir. Sólo gracias a esta consideración de la negación de la voluntad de vivir se clausura el conjunto de mi filosofía, en tanto que únicamente por ello aparece la existencia del mundo como algo *relativo*, como algo del todo dependiente de esa voluntad eternamente libre que, si bien puede querer el mundo, también puede *no* quererlo. El mundo no supone para nosotros sino la presentación, la imagen de la voluntad de vivir, imagen por la cual dicha voluntad se reconoce a sí misma, al ofrecerle su propia esencia como representación. Por eso hemos de considerar qué repercusión puede tener este conocimiento sobre la voluntad misma, con lo cual percibiremos un objetivo, un fin de ese mundo que se manifiesta. Además, hemos dado en reconocer que la existencia se halla sustancialmente ligada al *sufrimiento*, planteándose entonces la cuestión de si nos hallamos eternamente inmersos en esa existencia sufriente por mor de un *fatum* irrevocable o si existe alguna salvación a este respecto, puesto que —como hemos visto— la *muerte* no saca del mundo en tan escasa medida como el nacimiento nos introduce en él, habida cuenta de que sólo nuestra manifestación tiene principio y final, mas no nuestro ser en sí. Sobre todo esto brinda una aclaración a este último capítulo, que constituye la clave de bóveda del conjunto. Habrán observado de una vez para siempre que toda mi consideración

[203] Los dos primeros párrafos de este último epígrafe han sido añadidos ulteriormente.





ética no presta nunca cobijo a la forma de la ley o de la prescripción; en ningún momento digo que se *debe* hacer esto y no aquello, sino que me mantengo en un plano *teórico*, deduciendo de ese modo la acción, lo cual viene a denotar que cuanto les explico mediante conceptos se halla previamente dentro de Vds.

Hasta el momento, nuestra consideración ética sobre el derecho, la injusticia, la virtud y el vicio, tomaba su tesis capital de la metafísica de la naturaleza, donde nos era cierta la unidad de la cosa en sí entre la multiplicidad de sus manifestaciones. En este último capítulo relativo a la resignación o la falta de voluntad tendré presente más bien la tercera parte, la metafísica de lo bello, en tanto que ya hemos encontrado allí, en esa intuición estética que supone el conocimiento de las ideas, un estado *avolitivo* del conocer, un estado, por tanto, en el que por un instante existimos sin *querer*, una carencia de voluntad. Así pues, entremos en materia.>

Ahora sólo me resta mostrar cómo, de las mismas fuentes de donde manan la rectitud, la virtud, el afecto y la generosidad, cuando se dan las condiciones propicias en su más alto grado, fluye también la *resignación* o eso que yo he dado en llamar *negación de la voluntad de vivir*.

Como hemos visto, el odio y la maldad se hallan condicionados por el egoísmo y éste descansa a su vez en el anclaje del conocimiento al *principium individuationis*; por contra, como origen de la *equidad* espontánea y, continuando hasta llegar a sus máximos niveles, del *afecto* y la *generosidad*, nos encontramos con la *superación* de ese *principium individuationis*; pues sólo esta superación elimina la diferenciación entre el propio individuo y el ajeno, posibilitando con ello esa perfecta bondad del ánimo que llega hasta el afecto desinteresado y el magnánimo autosacrificio por los demás.

Cuando este desbordamiento del *principium individuationis*, este conocimiento inmediato de la identidad de la voluntad en todas sus manifestaciones, tiene lugar *con un alto grado de claridad*, revelará un influjo que incide sobre la voluntad. Cuando el velo de Maya queda muy levantado ante los ojos de un hombre y logra ver, a través del *principium individuationis*, tan perfectamente que ya no hace esa *egoísta diferenciación* entre la *propia persona* y la *ajena*, sino que se interesa tan vivamente por el sufrimiento del otro como por el suyo propio, estando por ello no sólo siempre dispuesto a ser *altruista* en grado sumo, sino también a *sacrificar* su propio individuo, tan pronto como varios puedan *salvarse* merced a dicho sacrificio, síguese de ahí que un hombre semejante, que *reconoce* en todos los seres *su mismidad más íntima*

*y auténtica*, también ha de considerar los interminables *sufrimientos* de todo ser vivo como suyos propios. En lo sucesivo ningún sufrimiento deja de resultarle ajeno. Todo sufrimiento de otro, que él ve y raramente logra mitigar, todo sufrimiento del que tiene noticia indirecta e incluso todo el que presume como meramente posible, inciden en su ánimo como si fueran sufrimientos propios. Ya no es ese mudable bien y mal relativo a su propia persona [326] lo que tiene ante sus ojos, como ocurre en el caso del hombre que continúa sumido en el egoísmo, sino que, al ver a través del *principium individuationis*, *todo* le resulta *igualmente cercano*. Al percibir el conjunto, capta la *esencia* del mismo y lo descubre como[204] <un estado *no* deseable. Divisa el mundo que se manifiesta> en un *continuo perecer*, en un *esfuerzo vano*, sumido en una *contradicción* interna y un sufrimiento constante. Ve cómo sufre la humanidad y todo el reino animal, percibiendo este modo de existencia en el tiempo como un continuo tránsito hacia el no ser, como una consunción hasta el ser nulo. Pero todo este destino universal le resulta ahora tan cercano como al egoísta su propia persona, dado que reconoce su propio ser en todo. Cuando ese modo de conocimiento, cuyo grado inferior origina la virtud y la magnanimidad, alcanza en un hombre tal claridad, tiene lugar una transformación en su misma voluntad. Dicho hombre siente que su voluntad constituye la esencia de este mundo, y los firmes actos de la voluntad suponen esa afirmación de la vida que le liga con este mundo. Y conforme a ello cesa de querer el mundo y la vida, esto es, de querer en general. Así pues, quien todavía se halla sumido en el *principium individuationis* sólo advierte una única cosa y su relación con su propia persona, conocimiento que siempre aporta *nuevos motivos* para su voluntad; en cambio, el conocimiento recién descrito traspasa con la vista el *principium individuationis* y con ello la voluntad ya no se reconoce en un solo individuo, sino en todos los seres a un tiempo, convirtiéndose en un *aquietador* de todo querer. La voluntad se aparta de la vida, cuyos deleites le suscitan espanto y se le antojan toda una penitencia, puesto que reconoce en ellos la afirmación de la vida. Así llega el hombre al estado de la *renuncia voluntaria*, de la *resignación*, de la auténtica *impasibilidad* y la plena *carencia de voluntad*. <El[205] ingreso en tal estado se ve siempre precedido por expresiones de la mayor filantropía, porque dicho ingreso es un corolario del mismo conocimiento de donde se desprende esta filantropía, si bien sólo se produce cuando ese conocimiento ha alcanzado un mayor grado de claridad.> Se trata ciertamen-

[204] Interpolación: «un estado *no* deseable. Divisa el mundo que se manifiesta».

[205] La frase que llega hasta el primer punto y seguido también ha sido añadida.





te de un fenómeno tan infrecuente como solemne; por eso quiero presentarles las manifestaciones del mismo y explicar más de cerca su naturaleza.

La[206] naturaleza propia de cualquier situación humana sólo puede comprenderla uno por sí mismo; también mora en cada cual una certera predisposición de todo lo que puede ocurrir con los hombres, pero dicha predisposición suele ser bastante débil con mucha frecuencia. En un momento determinado, acaso puede asaltarle a uno la tentación de sentirse inclinado al aludido estado de resignación, a saber, en medio de un sufrimiento propio fuertemente sentido, o en medio de un sufrimiento ajeno que se percibe vivamente, a veces le ronda el conocimiento de la inanidad y la amargura de la vida; nos asalta el pensamiento de cerrar el paso a todo sufrimiento, de purificarnos y santificarnos, mediante la completa y siempre decidida renuncia a los apetitos, truncando así sus acicates; pero por semejante arrebato momentáneo no se llega muy lejos ni, desde luego, hasta el estado de la propia autonegación, de la resignación de esa suspensión de todo querer que supone estrictamente una *plena subversión de la naturaleza humana*. Semejante arrebato desaparece con extrema rapidez, pues no tarda mucho en enredarnos nuevamente el engaño de la manifestación y sus motivos mueven a la voluntad hacia algo nuevo; no nos podemos *desprender* y los señuelos de la esperanza, las zalamerías del presente, la dulzura del placer, o esa adquisición de bienestar que compromete a nuestra persona, aun en medio de la calamidad de un mundo que sufre bajo el dominio del azar y el error, todo ello nos retrae siempre al mundo y estrecha los nudos en torno a lo nuevo. Por eso dijo Jesús: «Es más fácil que un cable atraviese el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de Dios[207]». Con todo, el arrebato citado basta para comprender en cierto modo a lo que nos referimos[208].

[206] Aquí se añade a lápiz: «hasta 327 cabe prescindir *ad libitum*», refiriéndose a los dos próximos párrafos.

[207] «Es más fácil que un *camello* atraviese el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de Dios» (cfr. Mateo, 19, 24; Marcos, 10, 25; Lucas, 18, 25). Algunos autores, entre los que se cuenta Schopenhauer, trocan al «camello» (*καμελον*) en «cable» (*κάμιλον*), al igual que otros convierten el «ojo de la aguja» en la puerta de una pequeña tienda, a fin de hacer más «verosímil» la parábola. Vano e irrisorio esfuerzo, que atenta contra la naturaleza de la cosa misma. Tanto el Talmud como el Corán contienen comparaciones semejantes, donde la exageración enfatiza la fuerza del símil, y a la que Jesús era tan aficionado; baste recordar sus «vigas en el ojo», el «mover montañas» o «las piedras de molino al cuello».

[208] Schopenhauer se remite aquí a la página 134 de su *Reisebuch*, donde se lee lo siguiente: «El relato de un hecho noble y desinteresado nos conmueve tan increíblemente, porque nos da una prueba segura de que el conocimiento puede alcanzar una supremacía sobre la voluntad originaria, haciéndonos capaces así de sobre-

Comparemos la vida con un camino circular, plagado de brasas candentes, que cuenta con algunos lugares frescos en algunos tramos y que habríamos de recorrer sin tregua; quien todavía se halla sumido en el *principium individuationis* se ve reconfortado por esos tramos frescos sobre los que ahora se halla [327], o que tiene próximos ante sí, y eso le hace proseguir el recorrido del camino. Pero quien es capaz de ver a través del *principium individuationis*, captando por ello la naturaleza de las cosas en sí y del conjunto todo, deja de ser susceptible ante semejante consuelo, al contemplarse en todos los puntos del círculo a un tiempo, y se sale del mismo.

Los[209] fenómenos por lo que se muestra el citado viraje de la voluntad, y se advierte la aparición de la negación de la voluntad de vivir, son fundamentalmente tres: la continencia voluntaria, la pobreza voluntaria y, finalmente, incluso una imposición de fatigas y dolores corporales. Designo esto con el nombre de *ascetismo*, ya que desde siempre se ha motejado a ese estado como un modo de vida ascético. La aprehensión de este modo de vida constituye el fenómeno mediante el cual se advierte que (en la manifestación de un hombre) la voluntad de vivir deja de afirmarse sobre ese conocimiento de su propia naturaleza que es la vida y, por el contrario, se niega a sí misma. Es entonces cuando tiene lugar el tránsito de la *virtud* al *ascetismo*. Tan pronto como el hombre llega a este punto, ya no le basta *amar* al otro como a sí mismo y hacer por los demás tanto como haría por él mismo, sino que nace en él cierta aversión, una fobia ante los goces de la vida, al sentir que, por estos goces, queda ligado a un mundo que le parece deplorable. Pero, como su propia naturaleza interior constituye el ser de este mundo, se niega a sí mismo, negando la voluntad de vivir manifestada y expresada por su cuerpo. En este sentido cabe afirmar que ahora su *obrar* impone un *mentís* a su *manifestación*, entrando en franca contradicción con ella. Aunque sustancialmente no sea sino una *manifestación de la voluntad*, ahora *cesa de querer* cualquier cosa; se guarda de hacer pender su voluntad respecto de nada e intenta consolidar dentro de sí la mayor indiferencia hacia todas las cosas. Como quedó dicho, el primer paso hacia esto viene dado por la castidad voluntaria. Como sabemos, un cuerpo sano y vigoroso no es, en todas sus partes, sino la *epifanía de los afanes de la voluntad*. Los *genitales* de

ponernos a la voluntad y negarla dentro de nosotros, gracias a lo cual se abre ante nosotros la perspectiva de una plena liberación» (cfr. *Die handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, p. 44). Este fragmento data de 1821.

[209] El pasaje que comienza aquí y llega hasta «se niega a sí misma» (el tercer punto y seguido) constituye una corrección.





ese cuerpo son la objetivación del *impulso sexual*, mas él niega esa voluntad e impone un *mentís* al cuerpo, *al no desear satisfacción sexual alguna* bajo ningún respecto. Así pues, esa voluntaria y consumada *castidad*, que sin embargo no debe obedecer a motivo alguno, supone un primer paso por el cual se advierte el *ascetismo* o la *negación* de la voluntad de vivir. <Quiero[210] llamar la atención sobre la coincidencia de esta verdad con lo expuesto anteriormente, coincidencia que resulta tanto más sorprendente por cuanto quedará corroborada mediante algo totalmente empírico. Recuerden estos dos asertos: 1) que la más decisiva y vigorosamente pura afirmación de la voluntad de vivir se expresa en el acto de la procreación; 2) que la explicación de la expresión «la voluntad se afirma a sí misma» era más o menos ésta: ese apremio originariamente ciego e inconsciente, que es la voluntad, no ve refrenado en modo alguno su volición por ese conocimiento de su propia naturaleza, y de todo aquello cuanto quiere, que cobra gracias a la representación, sino que cuanto deseaba y anhelaba antes como apremio inconsciente, lo sigue queriendo ahora consciente y meditadamente con conocimiento de causa. Estas dos afirmaciones resultan del todo oportunas aquí, a la hora de asentar la castidad voluntaria como el primer paso hacia la negación de la voluntad de vivir; entre lo que niega de este modo a la voluntad y lo que la afirma por medio de la procreación media una diferencia tan enteramente empírica como fáctica; la necesaria eyaculación espermática no acontece en el uno (que no afirma con ello la vida) sino al margen de la consciencia, durante el sueño, como efecto de la ciega naturaleza en cuanto mera función vital y vegetativa de su cuerpo; por el contrario, en el otro (el que afirma con ello la vida) acontece con plena consciencia y discernimiento, en presencia del conocimiento. Por eso concuerda con nuestra explicación de lo que se quiere decir con «afirmar la voluntad».[211].> El hombre niega con ello, por encima de su propia persona y por encima de esa manifestación particular de la voluntad, la propia afirmación de ésta; la castidad proporciona el *indicio* de que con la vida de este cuerpo también cesaría esa voluntad cuya manifestación es, dado que la voluntad no se afirma aquí sino como la existencia temporal de tal cuerpo. La naturaleza, siempre franca e ingenua, confiesa que, de generalizarse esta máxima, el género humano se extinguiría y, conforme a lo defendido por mí en la metafísica acerca de la interconexión de las manifestaciones de la voluntad, habríamos de asumir que con la desaparición de la suprema manifestación de la voluntad

[210] El paréntesis que se abre ahora y se cierra poco antes del final del párrafo encierra un pasaje añadido con posterioridad.

[211] Aquí termina la adición reseñada en la nota anterior.

también habría de desaparecer su pálido reflejo, el reino animal, al igual que se difumina una penumbra ante la plena luz. Con la total desaparición del conocimiento, el resto del mundo se desvanecería en la nada, puesto que no hay objeto sin sujeto[212].

<En[213] lo sucesivo veremos que el cristianismo posee una decidida tendencia ascética, como viene a demostrarlo este pasaje del Evangelio de San Mateo (19, 10), donde se dice a los jóvenes: «por lo que concierne a la relación de un hombre con su mujer, no es bueno matrimoniarse»; sin embargo Jesús dijo: «Esta palabra no la comprende cualquiera, sino sólo aquellos a quienes le es dada. Hay castrados que han nacido así por el amor materno; algunos que han sido castrados por la mano del hombre; y hay otros que se castran a sí mismos en aras del reino de los cielos. Quien quiera comprenderlo, lo comprenderá.» Pablo, en el cap. 7 de la primera epístola a los Corintios, escribe: «Es bueno para el hombre que no entre en contacto con mujer alguna (*καλον ανϑρωπῳ γυναικος με ἀπτεσϑαι*). Pero a causa de la prostitución, tenga cada uno su mujer, etc. (Prescripciones sobre la cohabitación conyugal). Mas esto lo sigo por concesión y no por precepto. Preferiría que todos los hombres fueran como yo, pero cada cual tiene sus propias ofrendas ante Dios. Sin embargo, les digo a los solteros y a las viudas que les es bueno el permanecer como yo. Mas si no pueden contenerse, dejadles liberarse; más vale liberarse, que dejarse consumir por la pasión ardiente *(κρεισσον γαθ εστι γαμησαι η πυροσθαι)*.» Y el versículo 38: «Quien admira su hija, hace bien; pero aún hace mejor quien no la admira».> [327] (Pasaje del Veda)[214].

El segundo fenómeno por el cual se advierte el ascetismo o la negación de la voluntad es la *pobreza* voluntaria e *intencionada*, no la que resulta *per accidens*, al agotar el patrimonio para aliviar el sufrimiento ajeno, [328] sino que aquí la pobreza es un *fin en sí*, escogido como

[212] Schopenhauer remite aquí a la página 548 de su ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, donde se encuentra la siguiente anotación que ha sido tachada parcialmente: [*tachado:*] «Ese impulso al que tantos se entregan disminuiría, si advirtieran que la existencia de todo hombre es el resultado de una acción de cuya exteriorización se avergüenza cada cual y se oculta tanto en la soledad como en la noche, [*no tachado:*] considerándose siempre su abandono como algo supremamente noble y grandiosamente auténtico que impone un profundo respeto. El abandono de esta acción pondría fin a la historia del mundo.»

[213] Interpolación (hasta «... pero aún hace mejor quien no la admira»).

[214] Cfr. SW II, § 68: «Con la completa desaparición del conocimiento, desaparecería el mundo, pues no hay objeto sin sujeto. Quisiera recordar en relación con este punto un pasaje del Veda, que dice así: *Del mismo modo que los niños hambrientos se agrupan en torno a su madre, todas las criaturas esperan el santo sacrificio...* Sacrificio significa, en general, resignación, y el resto de la naturaleza espera su salvación del hombre, que a la vez es sacerdote y víctima» (cfr. ed. cast. cit., p. 411).





continua *mortificación* de la voluntad, con objeto de que la satisfacción de los deseos, la dulzura de la vida, no agiten nuevamente a esa voluntad contra la cual el autoconocimiento ha cobrado aversión y espanto. <También[215] el cristianismo supone la recomendación de una pobreza voluntaria: «Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dáselo a los pobres; así obtendrás un tesoro en el reino de los cielos, ven y sígueme» (Mateo, 19, 21). «Es más fácil que pase un cable por el ojo de una aguja, que un rico entre en el reino de los cielos».> Pues, incluso cuando uno ha llegado a este punto, *se percibe, no obstante,* como un cuerpo vivo, como una manifestación concreta de la voluntad, persiste la *disposición al querer* en general, si bien dicha disposición se ve reprimida, al no obligarse a hacer nada de cuanto es capaz, sino que, por el contrario, se constriñe a hacer *todo* cuanto no puede, aun cuando carezca de finalidad ulterior alguna, como un servicio a la mortificación de la voluntad. Por eso es *bien recibido todo sufrimiento* que le llegue del exterior merced al azar o a la maldad ajena; cualquier perjuicio, ignominia u ofensa son experimentados con regocijos, en cuanto ocasión de proporcionarse a sí mismo la certeza de que *ha dejado de afirmar a la voluntad* y por tomar el partido de *ese enemigo* de la manifestación de la voluntad que constituye su propia persona. Esa es la razón de que soporte tanto la ignominia como el sufrimiento con una paciencia y una mansedumbre inagotables; replica cualquier maldad con el bien, sin hacer ostentación de ello y sin consentir que prenda en él una vez más la llama de la cólera. <Como[216] vamos viendo, el cristianismo posee, ciertamente, una tendencia hacia el ascetismo, como se desprende del sentido de estas palabras: «No debéis oponer resistencia al mal; bien al contrario, si alguien te pega una bofetada en tu mejilla derecha, no dejes de ofrecerle también la otra» (Mateo, 5, 39).

La tercera expresión del ascetismo es esa voluntaria imposición de penas y dolores corporales hasta la que llega finalmente.> Puesto que mortifica a *la voluntad misma*, no puede dejar de mortificar también a *su epifanía*, el cuerpo, al que alimenta de mala manera, para que su florecimiento y desarrollo no reviva ni estimule con más vigor a esa voluntad de la cual es mero espejo. Por eso vemos a esta gente *ayunar* o llevar camisas malolientes, asumiendo *el tormento y la mortificación de la carne*, para quebrar y asfixiar cada vez más, por medio de la renuncia y el sufrimiento, a esa voluntad que aborrecen, al reconocerla como la fuente del sufrimiento que asola al mundo y a su propia existencia.

[215] Interpolación (hasta: «... que un rico entre en el reino de los cielos»).

[216] Tanto el final del presente párrafo como la frase que inicia el siguiente son un añadido.

<En[217] esa dirección se encaminan los días de vigilia entre los católicos, así como el severo tipo de vida y la abstinencia de ciertas órdenes monásticas.

Quien así vive, también puede decir como Pablo: *καϑ' ἡμεραν αποϑνησκο:*, esto es, «muero todo el día»[218] (Cor., I, 15, 31), de modo que a un hombre de tales características no le puede resultar temible la muerte y más bien supone para él una bienvenida liberación. Pues el ser cuya mera expresión e imagen es el cuerpo, la voluntad de vivir, se ha negado y suprimido a sí misma; sólo queda un débil resto de ello, que se manifiesta como el principio vivificador del cuerpo y la voluntad de vivir no se sostiene aquí sino en, y gracias a, la manifestación; este último y desmoronadizo vínculo se verá desgarrado finalmente por la muerte; de ahí que aquí no fenezca por mor de la muerte la mera manifestación de la voluntad de vivir, como suele ser el caso, sino que la propia esencia manifestada, la voluntad de vivir, queda totalmente suprimida al mismo tiempo. Para el que así fenece, el mundo cuenta con un final y por eso la muerte es percibida por él como una salvación largamente conjeturada que le llena de regocijo. En este sentido dice Pablo: *επιϑυμιαν εχων εις το αναλυσαι και συν Χριστο ειαι πολλῳ γαρ μαλλον χρεισον* (*Epistola a los Filipenses*, 1, 23)[219].>

Todo[220] esto no constituye una prescripción, sino la exposición y explicación de un fenómeno ético de la naturaleza humana. <Yo no digo que uno *deba* suspender toda volición y renunciar a todos los placeres, para abrazar voluntariamente la pobreza, la castidad u otras cosas por el estilo. Se lo repito a Vds.: no existe ningún Deber absoluto; todo Deber es relativo. Sólo desde un punto de vista falso o en el sentido figurado del mito se habla de un *destino del hombre*, pues el destino no puede corresponder sino a lo que tiene su meta y su origen fuera de sí, no siendo éste el caso del hombre, como Vds. han de saber a estas alturas. La voluntad es lo más primordial y es *absolutamente libre*, al ser la cosa en sí. Uno *es* lo que *quiere* y lo que sea esto se lo muestra el espejo de la voluntad, el mundo cognoscible y la vida. No cabe hablar de destino, así como tampoco de prescripción o de deber.

[217] Esta nueva interpolación llega hasta el final del próximo párrafo.

[218] *καθ' ἡεμεραν αποθωησκο*, «... cada día estoy en peligro de muerte» (cfr. *Cor.*, I, 15, 31)

[219] *ἐπιϑυμὶαν ἒχων εἰς τὸ ἀναλῢσαι καὶ σῦν Χριστῳ εἶναι πολλῷ γὰρ μαλλον χρεῖσον* (*Epístola a los Filipenses*, 1, 23): «Tengo ganas de expirar y reunirme con Cristo, donde estaría mucho mejor» (versión de Lutero). «Deseo partir y estar con Cristo» (versión de la *Biblıa de Jerusalén*).

[220] Esta primera frase del párrafo es una corrección. El resto, hasta el final del mismo, es un pasaje añadido.





Nos limitamos a interpretar los fenómenos, absteniéndonos de prescribir.>

Pero lo que he descrito aquí *en términos generales y abstractos*, no es algo así como una fábula filosófica *inventada* a última hora para redondear el sistema; nada de eso, la *realidad* se ha exhibido con frecuencia; su exposición filosófica supone una novedad, pero los hechos son bien antiguos. Se trata de la envidiable[221] vida de los que han sido llamados santos o poseedores de almas bellas y que se han dado tanto entre los cristianos, como todavía más entre los hindúes, por no hablar de otras devociones, sin saber nada unos de los otros y sin partir de las mismas doctrinas. Aquello que les conducía no era, pues, un dogma ni tampoco un conocimiento abstracto, sino un conocimiento inmediato e intuitivo. Antes bien, en su *razón* se hallaban inculcados *dogmas diametralmente opuestos*, pero *la conducta de su vida* expresó de igual e idéntica manera aquel *conocimiento inmediato e intuitivo*, [329] único lugar del que puede provenir la virtud y en último término la santidad. Pues también aquí se aprecia esa *gran diferencia* que *tan importante* y *fundamental* resulta para nuestra consideración, pero a la que hasta el momento se le había prestado escasa atención: la *distinción entre el conocimiento intuitivo y el abstracto*. Entre ambos media *un extenso abismo* que, por lo que respecta al conocimiento de la esencia del mundo, sólo *la filosofía* puede franquear. Propiamente, el hombre se hace consciente de todas las verdades filosóficas de modo *intuitivo* e *in concreto* y el trasladar éstas a su *saber abstracto*, el conducirlas hasta la *reflexión*, constituye la ocupación de los *filósofos*, que no deben, ni tampoco pueden, hacer nada más allá de eso.

Así pues, les he expuesto de una manera abstracta y pura, al margen de cualquier fórmula mítica, la naturaleza íntima de ese bien conocido fenómeno que recibe el nombre de santidad, abnegación, mortificación de la propia voluntad o ascetismo; por lo tanto, enunciamos esa *esencia íntima* como *negación de la voluntad de vivir*, la cual hace acto de presencia en cuanto la voluntad *llega a tener un cabal conocimiento de su propio ser*, el cual se convierte en un reactivo que actúa como un *aquietador* de toda volición. Todos los santos y ascetas han *reconocido inmediatamente* dicho conocimiento, expresando mediante *actos* un mismo *conocimiento íntimo*, pese a manejar muy *distintos lenguajes*, conforme a los dogmas doctrinales de su país que una vez fueron insertados en su razón; por consiguiente, un santón indostánico, un santo cristiano y un lama tibetano, darán cuenta de sus propios actos de *muy diversa* manera, pero eso es algo totalmente indiferente para *el fondo de la cuestión*. Un *santo* puede hallarse pletórico de la más absurda *supers-*

[221] Esta palabra ha sido tachada con lápiz.

*tición* o, por el contrario, ser todo un filósofo; ambas cosas son igualmente válidas, porque sólo su *obrar* le acredita como *santo* y, en sentido ético, ese obrar no proviene de un conocimiento *abstracto*, sino de un conocimiento *intuitivo* e inmediato acerca del mundo y su esencia; el hecho de que él mismo explique su proceder por medio de algún *dogma* sólo trata de *contentar a su razón*. Por ello hace tan poca falta que el santo sea un filósofo, como que el filósofo sea un santo, al igual que un hombre extraordinariamente hermoso no tiene por qué ser un gran escultor, ni viceversa, que un gran escultor tampoco ha de ser él mismo un bello ser humano. La filosofía se limita a *reproducir en conceptos*, de un modo abstracto, claro y universal, *la esencia global del mundo*, para consignarla como imagen reflexiva del mundo en conceptos de la razón que se hallan disponibles permanentemente. (La sentencia de Bacon.)

Mas justamente por eso también mi exposición de la negación de la voluntad de vivir no pasa de ser fría y abstracta. Como el conocimiento del cual proviene dicha negación de la voluntad es *intuitivo* y nada *abstracto*, tampoco encuentra su expresión más consumada en conceptos abstractos, sino sólo en los *hechos* y la *conducta*. [330] Por lo tanto, el que se muestre interesado por este fenómeno, quien quiera *examinar y comprender cabalmente* lo que yo expreso filosóficamente como negación de la voluntad de vivir, ha de recurrir a los *ejemplos* sacados de la *experiencia* y la *realidad*. Aunque, ciertamente, no encontrará tales ejemplos en la experiencia cotidiana, pues como dice Spinoza: *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt* [222]. Cuando no se tiene la suerte de ser testigo de tal conducta, uno se ha de contentar con las *biografías* de semejantes hombres. Entonces se comprenderá propiamente aquello de lo que estamos tratando aquí. La *literatura india* es muy rica en *descripciones* de la vida de los santos, de ascetas denominados *saniassis*; incluso en lo poco que conocemos hasta el momento gracias a las traducciones, cabe encontrar mucha materia a este respecto. La célebre *Mythologie des Indous par Mad. de Polier* [223] nos brinda muchos y excelentes ejemplos de este tipo, particularmente en el capítulo 13 del segundo volumen. Por lo demás, este libro contiene algunas exposiciones y opiniones falsas. Tampoco *entre los cristianos* escasean *ejemplos* pertinentes al caso. Estos vienen dados por esas *biografías*, generalmente muy mal escritas, de aquellas personas que tan pronto son calificadas como almas santas, como tildadas de pietistas, quietistas, piadosos idealistas, etc. En todas las épocas se han llevado a cabo recopilaciones de tales biografías, como esa *Vidas de los santos* de

[222] «Pues todo lo excelso es tan difícil como raro» (cfr. Spinoza, *Ética*, Libro V, prop. 42, escolio).

[223] Libro que fue publicado en Rudolstadt y París el año 1809.





Tersteegens, de la que se ha publicado recientemente una versión abreviada [224], o la *Historia de los regenerados* de Reiz (Offenbach, 1701; 5 vols.); *La vida de cristianos memorables* de Kanne (1816) contiene, junto a muchas cosas desechables, algo tan estimable como la vida del beato Sturmio (que ya fuera publicada por separado en Stuttgart allá por el año 1737). Pero como ejemplo admirable y altamente recomendable, por cuanto supone una ilustración fáctica de los conceptos por mí establecidos, se ha de citar *La vie de Mad. de Guion, écrite par elle même*, aparecida en el siglo XVII (en tres volúmenes). Cualquier hombre de la mejor índole leerá con fruición este libro y se mostrará indulgente con los prejuicios en que se halla sumida la razón de su autora, al reparar en lo eximio de sus intenciones, así como en la equidad de su comportamiento, mientras que, por el contrario, entre los espíritus vulgares, es decir, entre la mayoría, esta obra se ve desacreditada, porque cada cual sólo puede apreciar aquello que le resulta en cierto modo análogo y hacia lo que, cuando menos, alberga una débil predisposición. Esto vale tanto en el plano intelectual como en el ético. Asimismo, cabe considerar como un ejemplo que viene al caso la conocida biografía francesa de Spinoza y para la que tan buenas claves proporciona el magnífico comienzo de su insatisfactorio tratado *De emendatione intellectus* [225]. Por último, incluso Goethe, a pesar de su helenismo, ha brindado una exposición de esa hermosísima faceta de la humanidad en el elucidatorio espejo del arte poética con sus *Confesiones de un alma bella*, donde se idealiza la vida de la señorita Klettenberg [226], de la que la propia biografía de Goethe ofrece algunos datos históricos [227].

[224] El título exacto del libro es *Biografías escogidas de almas santas*, cuyos tres volúmenes aparecieron, respectivamente, el primero en Frankfurt en 1733, el segundo en Leipzig en 1735 y el tercero en Duisburg en 1743. El año 1815 aparece en Munich una versión abreviada editada por J. Goβner bajo el título de *Almas santas, un compendio de las biografías seleccionadas por Gerh. Tersteegens*.

[225] Al comienzo de su tratado *De emendatione intellectus* alude Spinoza a la futilidad de las riquezas, la reputación o el placer sensual, es decir, todo cuanto habitualmente es estimado por los hombres como bienes supremos, para pasar a señalar la tarea de buscar «el conocimiento de aquella unidad en que el espíritu se halla hermanado con toda la naturaleza».

[226] Poeta alemana (1723-1774) que fue una gran amiga de la madre de Goethe, quien habla de ella con mucho cariño en sus memorias.

[227] Schopenhauer remite aquí a la página 553 de su ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, donde se localiza una larga nota cuyo contenido aparece algo modificado en el capítulo 16 de los *Complementos* (cfr. ed. cast. cit., pp. 708-709). El texto en cuestión reza como sigue:

«Entre los antiguos descubrimos a los cínicos sobre la senda de la negación de la voluntad de vivir, tal como se infiere de la crónica de Arriano (Gedike, p. 264 [Fr. Gedike, *M. Tullii Ciceronis Historia philosophiae antiquae*, Berlín, 1782], bien

La *historia universal* callará siempre, y así ha de hacerlo, en relación con aquellos hombres cuya conducta constituye la mejor ejemplificación, además de la única satisfactoria, [331] de este importante punto de nuestra consideración. Pues la *materia de la historia* es muy *otra*, e incluso la opuesta, al ocuparse de exponer, no la negación y la suspensión de la voluntad de vivir, sino justamente lo contrario, *su afirmación*, cuya manifestación en un sinnúmero de individuos pertenecientes al máximo nivel de su objetivación pone de relieve con rotunda claridad su *desavenencia* consigo misma; así las cosas, la historia tan pronto nos hace ver la *supremacía* del individuo merced a su *sagacidad*, como nos presenta de repente el *imperio* de la colectividad por mor de su *cantidad* o ese *poder* del *azar* que se personifica en el destino, pero siempre nos muestra, como un denominador común a todo ello, la inutilidad e inanidad de cualquier esfuerzo. Sin embargo, aquí no vamos a perseguir la *hilazón de los fenómenos en el tiempo*, sino que *filosofamos* e intentamos indagar la *significación ética* de las acciones, la cual representa la única *medida* para lo *significativo* e *importante*; por eso queremos *declarar*, a contracorriente del sentir mayoritario y a despecho de la trivialidad, que la mayor, la más importante y significativa manifestación que puede mostrar el mundo, no es la *conquista del mundo*, sino el *sobreponerse* al mundo, lo que, de hecho, no se traduce sino en la silenciosa e inadvertida conducta de un hombre imbuido por aquel conocimiento a resultas del cual suspende y niega esa volun-

entendido que nos referimos tan sólo a los cínicos tardíos de la época de los Césares. Originariamente...»

«Al margen de todo fin, propósito o volición, se mantenían los eximios consejeros y mentores de las familias (*Crates tanquam lar familiaris*); ya que, en cuanto seres enteramente avolitivos por ahora y por siempre, estaban ahí con apariencia ciertamente humana, pero habiéndose elevado por encima de todo lo humano. Mas una vez lograda la resignación universal, reprimiéndose constantemente por ello la propia voluntad, habrá de comparecer en seguida la negación de la voluntad de vivir y alcanzar ésta un dinamismo capaz de suministrar principios. Pues quien hace tolerable la vida por el camino de la renuncia, no amará, dado que sería contradictorio afirmar la voluntad de vivir en su conjunto y en términos generales, mientras en cada acto individual de esa voluntad queda expresado que se le niega voluntariamente toda satisfacción. Por eso representan los cínicos la manifestación de la negación de la voluntad en la antigüedad y también pueden ser llamados los capuchinos o los franciscanos de la antigüedad, los *saniassis* griegos. Los *cínicos* eran meros filósofos *prácticos* o, cuando menos, a mí no me resulta conocida su filosofía teórica. Los *estoicos*, que eran muy teóricos y por ello algo menos prácticos, se desenvuelven conforme a sus pautas. Los cínicos practicaban con ahínco una resuelta renuncia y una decidida privación como medio para ser más felices, esto es, para reconocer y abrazar una vida más indolora, más sosegada y más libre. Los estoicos...»





tad que lo colma todo, lo anhela todo e impulsa a todo: la voluntad de vivir; así es cómo *ingresa en el fenómeno la libertad de esa voluntad* y el obrar se troca justo en el *contrario* del obrar ordinario. En este sentido, esas biografías de hombres santos que se niegan a sí mismos, aunque por regla general estén muy mal escritas y entreveradas de supersticiones sin sentido, resultan para los filósofos incomparablemente más instructivas e interesantes que las de Plutarco o Tito Livio en base a la *significatividad de la materia*.

Para obtener un *conocimiento más cercano y cabal* de todo cuanto he venido describiendo como negación de la voluntad de vivir en los términos abstractos y universales propios del discurso filosófico, resultará conveniente considerar *las prescripciones éticas* que han sido dadas en este sentido por hombres colmados de ese espíritu. Dichas prescripciones demostrarán al mismo tiempo *cuán antiguo* es nuestro parecer por muy *novedosa* que pueda ser su pura formulación filosófica. Lo que se halla más próximo a nosotros es el *cristianismo*, cuya ética, lejos de ceñirse al obrar justo y bueno, alberga una acusada tendencia hacia el ascetismo, bajo la que reposa la renuncia del mundo y el abandono de sus placeres. Esta última faceta se halla en los escritos de los Apóstoles como un germen muy claro, si bien no se desarrollase ni fuera enunciada *explicite* hasta un poco después. [332] Por los *Apóstoles* quedaron prescritas cosas como las siguientes: el amor al prójimo como equivalente del egoísmo, la caridad, pagar el odio con amor y buenas obras, la paciencia, la mansedumbre, abdicar de sus derechos, desistir de la prontitud, no oponer resistencia al mal, sobrellevar toda posible ofensa sin hostilidad, sobriedad en la nutrición a fin de sofocar el goce alimenticio, abstinencia, completa cuando ello sea posible, en el terreno del impulso sexual. Nos hallamos, pues, ante el primer nivel del ascetismo o de la auténtica negación de la voluntad. Esta orientación se desarrolló más y más hasta llegar al modo de vida ascético practicado por *penitentes*, *anacoretas* y el *monacato* en sus orígenes. Originariamente, los ermitaños y los monjes eran hombres que negaban la voluntad de vivir por encima del conocimiento del mundo y renunciaban tanto a todo placer como a toda veleidad, abrazando voluntariamente la castidad, la pobreza y el aislamiento, para conducir su vida hasta el final bajo consideraciones piadosas, una constante penitencia y una estricta continencia. Este punto de partida era puro y sacrosanto, si bien, al resultar del todo inadecuado para la mayor parte de los hombres, pronto se convirtió en una mascarada de hipócrita mojigatería, dando lugar a una de las cosas más abominables: el atroz clericalismo. Esta semilla ascética del cristianismo fue desarrollándose y evolucionando posterior-

mente hasta alcanzar su pleno florecimiento en los *escritos de los santos y místicos cristianos.* Dichos autores predican, junto al amor más puro, la más consumada *resignación,* la *pobreza totalmente voluntaria,* una *impasibilidad auténtica,* la plena *indiferencia* ante todas las cosas mundanas, la *extinción* de la propia voluntad y el renacimiento en Dios, el completo *olvido* de la propia persona y el abandonarse a la intuición divina. Vds. pueden encontrar una exhaustiva exposición de todo ello en la obra de Fénelon titulada *Explication des maximes des Saintes sur la vie intérieure* [228]. En este libro no son las opiniones de su autor lo más importante, sino justamente aquellas que alega a menudo para combatirlas. Pero en ningún lugar encontramos expresado *este* desarrollo del espíritu del cristianismo de una forma tan acabada y vigorosa como en esa célebre, antigua y eximia obra, cuyo título es *La teología alemana* (nueva edición) [229]. Para una edición de dicho libro, Lutero escribió un prólogo [230] donde afirma que, a excepción de la Biblia y de San Agustín (*honoris causa*), no había aprendido de ningún otro libro más cosas concernientes a Dios, Cristo y el hombre. Las doctrinas y prescripciones allí contenidas representan la más cabal exposición de aquello que yo he dado en llamar «negación de la voluntad de vivir». Inspirados por ese mismo espíritu insigne, aunque no resulten tan estimables como *La teología alemana,* se hallan también los escritos, aún más antiguos, de Tauler, en particular los que llevan por título *Medulla animae* [231] e *Imitación de la pobre vida de Cristo* [232].

Así se halla expuesta en la *Iglesia cristiana* y el *mundo occidental* esta orientación del espíritu humano, que constituye el más importante de los fenómenos éticos y que yo denomino negación de la voluntad. Pero eso mismo se propagó mucho más, siendo presentado del modo más vivo y variopinto, *entre los hindúes,* en esas antiquísimas obras redactadas en *sánscrito.* (Sin obstáculos [233].) Pese a nuestro imperfecto conocimiento de la literatura india, detectamos una profusión de pres-

[228] París, 1697.

[229] La «nueva» edición de esta obra del Maestro Eckhart a la que se refiere Schopenhauer es la debida a Grell (Berlín, 1817).

[230] Dicha edición fue publicada en Wittenberg el año 1518.

[231] Aparecida en Frankfurt el año 1644.

[232] Publicada en Frankfurt el año 1621.

[233] Cfr. SW II, § 68, p. 458: «El hecho de que en la India se llegase a dar a estas doctrinas morales sobre la vida un desenvolvimiento más grande y una expresión más concreta, debe atribuirse quizá en primer término a que allí no encontraban la resistencia de un elemento extraño, como lo fue para el cristianismo la doctrina judía, a la que hubo de plegarse unas veces consciente y otras inconscientemente el sublime fundador de la doctrina cristiana» (cfr. ed. cast. cit., p. 418).





cripciones éticas en aquello que poseemos [333] de los Vedas [234] y los Puranas [235], las epopeyas y otros poemas épicos, en los mitos y en las leyendas acerca de sus santos, en los aforismos y en las reglas de conducta, cuya suma arroja siempre el mismo resultado. Cabe encontrar citas que corroboren lo dicho en los siguientes lugares, entre otros muchos: *Oupnek'hat,* vol. II, núm. 138, 144, 145 y 146 [236]. *Mythol. d. Indous, p. Polier,* vol. 2, caps. 13 al 17 (Asiat. Magazin von Klaproth) [237]: el primer volumen versa sobre la religión Fo [238] y contiene asimismo el Bhaguat-Dschita [239], o diálogo entre Krischna y Ardschum; en el segundo volumen se halla el Moha-Mudgava [240]. *Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu* [241], *from the Sanskrit by W. Jones,* traducido al alemán por Hüttner (1797) [242]; en especial los caps. 6 y 12. Y, por último, un buen número de las traducciones que se localizan en el *Asiatik researches.*

En todos estos lugares nos encontramos con prescripciones formuladas de la manera más variopinta y con el mayor vigor, *cuyo resumen* es el siguiente: el *amor* al prójimo con una completa negación del egoísmo, practicar la beneficencia hasta deshacerse de lo adquirido fatigosamente cada día; una *paciencia* ilimitada ante cualquier ofensor, *replicar a todo mal, por severo* que éste pueda ser, *con el bien* y el amor; una espontánea y regocijada *resignación* ante la ignominia; abstenerse de comer cualquier animal; una consumada castidad y la renuncia de todo placer para quien

[234] Cada uno de los primitivos libros sagrados de la India. En sánscrito «Veda» viene a significar «ciencia» o «conocimiento».

[235] Así se llaman los dieciocho poemas sagrados de los indios, que contienen un gran número de tradiciones relativas a su cosmogonía y teogonía, y sirven de comentario a los Vedas.

[236] Los cuatro Upanisads mencionados aquí por Schopenhauer son, respectivamente: Jâbâla, Paramahansa, Aruneya y Kena, todos ellos recogidos en la traducción alemana de P. Deussen, *Sesenta Upanisads,* Leipzig, 1897 (pp. 707, 703, 692 y 204).

[237] Dicha obra fue publicada en Weimar el año 1802.

[238] «Fo» es la abreviatura china de Buda.

[239] *Bhagavadgîtâ,* un coloquio filosófico del sexto libro del *Mahâbhâratam* (traducido al alemán en P. Deussen, *Cuatro textos filosóficos del «Mahâbhâratam»,* 1906 (pp. 33-107).

[240] *Moha-Mudgava,* «el martillo contra la ofuscación del espíritu», poema en doscientos versos atribuido a Cankara, nacido en el 788 d.C. (justo un milenio antes que Schopenhauer).

[241] La transcripción más adecuada parece ser la de M*a*nu, en lugar de M*e*nu.

[242] Este dato es incorrecto, ya que la versión alemana de Hüttner fue publicada en Weimar el año anterior (1796), bajo el título de: *Código hindú o las disposiciones de Menu comentadas por Culluca; traducido del sánscrito por W. Jones y vertido al alemán por J.C. Hüttner.*

aspire a la santidad; una *pobreza* voluntaria, el desprecio de toda propiedad, el abandono del hogar y de los allegados, una profunda soledad llevada en silencio (entonces se experimentará cuán bienaventurado es quien no abandona ni es abandonado) y, por último, también una voluntaria penitencia, un terrible y lento automartirio hacia la plena mortificación[243] de la voluntad; dicha mortificación llega finalmente hasta la muerte voluntaria, dejándose morir de hambre o saliendo al encuentro de los cocodrilos, por no hablar también de que, cuando en las grandes festividades los ídolos son paseados sobre un enorme carruaje al que los curas acompañan entonando cánticos, mientras las bayaderas danzan al son de címbalos y timbales, la procesión no se detiene ni un instante porque uno se arroje bajo las ruedas. El origen de tales prescripciones se remonta hasta cuatro milenios atrás, pero todavía hoy son emuladas por ese pueblo tan en decadencia desde otros puntos de vista y algunos las llevan hasta sus últimas consecuencias. Algo que ha sido llevado a cabo durante *tan largo tiempo* entre un pueblo integrado por *tantos millones* de seres, no puede tratarse de una extravagancia *urdida arbitrariamente*, sino que ha de tener su fundamento en la esencia de la humanidad. Pero a ello se añade la asombrosa *coincidencia* que uno detecta al comparar la vida de un penitente o un santo cristiano y la de uno de la India. En medio de unos dogmas, unas costumbres y un entorno radicalmente diferentes, tanto el anhelo como la vida interior de ambos son enteramente idénticos, al igual que lo es el *espíritu de las prescripciones*; así, por ejemplo, Tauler[244] habla de la pobreza absoluta que uno debe buscar, la cual no consiste sino en desistir y privarse de cuanto pueda proporcionar un consuelo o un goce mundanos, [334] puesto que todo eso suministra *nuevo alimento a esa voluntad* cuya total extinción se procura, y nos encontramos con su *equivalente hindú* en las prescripciones de Fo (o Buda) al *saniassi*, el cual debe carecer tanto de casa como de cualquier otro patrimonio, llegándosele a recomendar que no se acueste a menudo bajo el mismo árbol, a fin de no contraer preferencia o inclinación algunas hacia él. Los mismos rasgos vienen a *expresar íntegramente el espíritu* de las prescripciones. Mas *tan enorme coincidencia* en épocas y pueblos tan diversos constituye una prueba fáctica de que aquí no impera, como sostiene gustosamente la simpleza del optimismo, un desatino o una excentricidad del espíritu, sino que se expresa *un aspecto esencial de*

[243] Un signo a lápiz puesto tras la palabra «mortificación», inserto asimismo justo antes del punto y seguido, parece indicar que este pasaje podía ser suprimido *ad libitum*.

[244] Este discípulo del célebre maestro Eckhart, y fundador de hecho de la escuela mística alemana, quedó muy impresionado por los reproches que le hiciera una vez un mendigo, circunstancia que le hizo rendir un culto extremado a la pobreza.





*la naturaleza humana*, que sólo a causa de su eminencia y sublimidad se presenta en contadas ocasiones.

Les he proporcionado aquí las fuentes a partir de las cuales Vds. pueden aprender a conocer inmediatamente aquellos fenómenos, tomados de la vida, que describimos filosóficamente como la *negación de la voluntad de vivir*. Esta misma cuestión, de tan elevada importancia, ha quedado expuesta en términos generales y de un modo abstracto, habida cuenta de que Vds. alcanzarán mejor un conocimiento más cercano al respecto acudiendo a las fuentes citadas, cuyos autores hablan en base a una experiencia inmediata.

Con todo[245], todavía quisiera añadir algo a la descripción general de ese estado. Antes les hice ver cómo *el malvado* sufre un constante y consuntivo pensar interior en base a la intensidad de su volición, de tal manera que, cuando ha agotado todos los objetos de la volición, intenta saciar esa inaudita sed del propio capricho con el espectáculo de las penas ajenas. *El otro extremo ético* nos muestra ahora que, quien ha llegado hasta la *negación de la voluntad de vivir* y cuya situación es, vista desde fuera, la de un pobre melancólico lleno de privaciones, se ve justamente por eso colmado de una complacencia interna y se halla sumido en una auténtica paz celestial. Su estado no es el que acompaña a la volubilidad propia del hombre lleno de vida, inmerso en el apremio de ese jubiloso regocijo que tiene por condición un hondo sufrimiento, ya sea éste previo o subsiguiente, sino que, bien al contrario, entraña una paz inalterable, una profunda calma y una serenidad interior: *ἡ εἰρηνη ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*[246]; cuando[247] este estado se presenta ante nuestros ojos o es ofrecido a la imaginación, no somos capaces de contemplarlo sin albergar una gran añoranza sobre el particular, al reconocerlo como lo único que prevalece infinitamente sobre todo e incita a nuestro mejor espíritu al *Sapere aude*[248]. Entonces sentimos que *toda satisfacción de nuestros deseos*, arrancada al mundo, se asemeja a esa *limosna* que significa para el mendigo pan para hoy y hambre para mañana, mientras que la *resignación* se parece más bien a esa *finca* hereditaria que anula de por vida las preocupaciones de su propietario.

Refresquen ahora en su memoria algo que aprendimos de la *estética*, a saber, que una gran parte del goce de lo bello se cifra en una condición subjetiva, [335] cual es la de ingresar en un estado de *contemplación pura*, donde por un instante quedamos exonerados de todo

[245] Al margen se lee: «*ad libitum*».

[246] *ἡ ειρήνη (τοῦ θεοῦ) ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν:* «la paz de Dios, que supera todo conocimiento» (*Carta a los filipenses*, 4, 7).

[247] Este pasaje ha sido tachado a lápiz hasta el final del párrafo, anotándose con tinta: «cabe suprimirlo».

[248] Cfr. Horacio, *ep.*, I, 2, 40.

deseo y toda preocupación, como si nos *deshiciéramos de nosotros mismos* y dejáramos de ser ese individuo consciente en todo momento de su volición, ese correlato de las cosas concretas para el que los objetos se trocan en *motivos*, pasando a ser el correlato de la idea, el sujeto puramente volitivo e inmortal del conocimiento, como si, mediante la *liberación* del apremio volitivo procurado por la intuición estética, *emergiéramos fugazmente* de la gravidez terrestre; mas así son los instantes dichosos que conocemos. A partir de ahí podemos colegir cuán venturosa ha de ser la vida de un hombre *cuya voluntad* se vea *apaciguada*, no un solo instante, como en el caso del goce estético, sino *de una vez para siempre* y quede apagado hasta ese último rescoldo que sostiene al cuerpo y se extinguirá con él. Un hombre semejante ha terminado por *salir completamente victorioso*, tras sostener amargas *batallas* contra su propia naturaleza, habiendo logrado retirar de él toda volición y no permaneciendo entonces sino como un *puro ente cognoscitivo*, como un *límpido espejo* del mundo. Nada[249] puede ya angustiarle ni moverle, al haber cortado los mil filamentos que nos mantienen vinculados al mundo y nos desgarran dolorosamente bajo la forma del deseo, el miedo, la envidia o la cólera. Tranquilo y risueño, echa una mirada retrospectiva hacia esos espejismos que una vez fueron capaces tanto de mover como de apenar su ánimo, pero que ahora han perdido toda significación para él merced a la supresión del querer y le son del todo indiferentes, al igual que la posición de las piezas del ajedrez pierde todo significado al finalizar una partida. La vida y sus configuraciones todavía flotan ante él como una visión fugaz, al igual que en un ensueño matinal, cuando uno ya está medio despierto, la realidad comienza a dejarse traslucir y cesa la ilusión del sueño[250], de modo que la vida desaparece finalmente como este ensueño en un tránsito sin estridencias. Estas consideraciones nos permiten comprender aquello que tantas veces repite al final de su biografía Mme. de Guion: «Todo me es indiferente; ya no *puedo* querer nada; con frecuencia ni siquiera sé si existo o no»[251]. (Cita[252].) <En[253] esto se nos muestra nuevamente la *justicia eterna*. El malvado teme por encima

[249] Al margen se ha escrito con lápiz: «*ad libitum*».

[250] Desde «la realidad» hasta aquí ha sido tachado con lápiz.

[251] Cfr. *La vie de Mme. J.M.B. de la Mothe Guion*, Colonia, 1720 (Parte III, cap. 21).

[252] Para ilustrar cómo, una vez aniquilada la voluntad, la muerte no puede tener nada de amarga, Schopenhauer transcribe en *El mundo como voluntad y representación* este pasaje de la autobiografía de Mme. de Guion, cuyo estilo califica de poco elegante: «*Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même*; parce que la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort» (*op. cit*, vol. II, p. 13. Cfr. SW II, § 68, p. 462; ed. cast. cit., p. 422).

[253] El resto del párrafo ha sido añadido ulteriormente.





de todas las cosas algo que le está garantizado: *la muerte*. Ésta también les resulta segura a los mejores, pero ellos le dan la bienvenida. Toda maldad consiste en un vehemente e incondicionado querer la vida, de suerte que la muerte resulta para cada cual amarga, liviana o incluso deseable, con arreglo a su medida de maldad o bondad. La finalización de la vida individual supone un mal o un alivio, según sea el hombre malo o bueno. Comparen los funerales cristianos con los paganos[254].>

Con todo, no debemos *dar en creer* que, tras haberse convertido el conocimiento en aquietador de la voluntad y una vez que dicha voluntad se ha negado a sí misma por ello, *esta situación es tan firme como irreversible* y puede uno holgar en ella, como si se tratara de una propiedad adquirida. Antes bien, hay que conquistarla una y otra vez de *nuevo* en medio de una *lucha continua*. Pues, al ser *el cuerpo* la voluntad misma bajo la forma de la objetivación o como fenómeno en el mundo como representación, mientras el cuerpo vive, persiste también la posibilidad para la voluntad de vivir en su conjunto, [336] que aspira constantemente a ingresar en la realidad y a inflamarse de nuevo con todo su ardor. Por eso descubrimos en la vida de los hombres santos que aquella paz y bienaventuranza descritas anteriormente sólo son *floraciones* resultantes de una *continua victoria* sobre la voluntad, floraciones que brotan en el *terreno* de una *constante lucha* con la voluntad de vivir. Pues nadie puede disfrutar de una paz duradera sobre la tierra. Esa es la razón de que las historias sobre la vida interior de los santos se hallen plagadas de *luchas interiores*, *tribulaciones* y *abandonos* por parte de la gracia, es decir, de aquel modo de conocimiento que troca ineficaz a cualquier motivo, en cuanto *aquietador* universal que aplaca toda volición, suministra la paz más profunda y abre la puerta de la libertad. Por eso vemos también a quienes han conseguido en un momento dado la negación de la voluntad *mantenerse* en ese camino *con gran esfuerzo*, con todo tipo de *abnegaciones arrancadas a la fuerza*, mediante un severo y expiatorio modo de vida que rebusca cuanto les resulta ingrato, todo ello para sofocar una y otra vez a la pujante voluntad. El hecho de haber trabado conocimiento con el camino de la liberación explica su *meticuloso esmero* por *mantener* la salvación conquistada, así

[254] Schopenhauer se remite aquí a las págs. 7 y 8 del pliego cccc, pertenecientes a los trabajos preparatorios de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*. El fragmento aludido comienza con estas palabras: «El *suicida* ordinario guarda con el *santo* la misma relación que la cosa concreta con la idea platónica. O el malicioso con el misántropo. Todavía mejor, el suicida es en el terreno práctico lo mismo que supone en el teórico quien se aferra al conocimiento según el principio de razón, y el santo o el asceta representa en la praxis lo que supone para la teoría quien conoce las ideas platónicas o las cosas en sí...» (cfr. *Der handschriftlicher Nachlaß*, ed. cit., vol. I, pp. 226-227). Este pasaje data de 1814.

como sus escrúpulos de conciencia ante cualquier goce inocente o cualquier pequeña agitación de su *vanidad*, la más indestructible, activa e insensata de las inclinaciones humanas y la última en desaparecer. He utilizado con frecuencia el término *ascetismo*; bajo dicha expresión entiendo, en sentido estricto, ese *deliberado* quebrantamiento de la voluntad, incluso antes de que se manifieste la volición misma, por el que uno se niega lo grato y rebusca lo ingrato violentándose a sí mismo. Tal es el origen de esa vida llena de penitencia (e incluso autolaceración)[255] que uno mismo elige y que supone la constante mortificación de la voluntad. (Este tipo de gente lleva con frecuencia vestimentas malolientes y cinturones con espinas, formando ello parte del fenómeno de esta orientación del espíritu humano.)

*Δεύτερος πλοῦς*[256]

Como vemos, aquel que logra la negación de la voluntad se coloca deliberadamente en situación de sufrir, para persistir en dicha negación; así pues, *el sufrimiento en general*, tal como es impuesto por el destino, supone una segunda vía, *δεύτερος πλοῦς*, que conduce a esa negación. Podemos admitir que la mayoría sólo llegan a ella por este camino; aquello que conduce hacia la resignación no es el sufrimiento de toda vida meramente *reconocido*, que uno siente y hace suyo merced al mero conocimiento, sino el sufrimiento que uno mismo *experimenta*; dicho sufrimiento es lo que nos conduce con suma frecuencia hasta la resignación e incluso hasta las cercanías de la muerte. Pues[257] sólo entre unos pocos se da la circunstancia de que el conocimiento sea capaz de traspasar el *principium individuationis* y procure con ello una perfecta bondad de ánimo, junto a una filantropía universal, para terminar reconociendo cualquier sufrimiento del mundo como propio, reconocimiento del que surge la negación de la voluntad. E incluso para quienes se aproximan a este punto, la caricia de un instante, la seducción de la esperanza y la sempiterna ocasión de satisfacer nuevamente a la voluntad, es decir, el placer, viene a constituir un continuo obstáculo para la negación de la voluntad y una constante tentación para una renovada afirmación de la misma; por eso [337] se ha solido personificar todas esas tentaciones en la figura del *diablo*. De

[255] El contenido del paréntesis ha sido tachado con lápiz.

[256] *δεύτερος πλοῦς*: «La segunda mejor manera de viajar», expresión utilizada en la navegación, cuando se ha de remar por no haber viento; el modismo es utilizado en varias ocasiones por Platón (cfr., por ejemplo, *Fedón*, 99c 11).

[257] El pasaje que va desde aquí hasta el segundo punto y seguido ha sido tachado con lápiz.





ahí que la mayoría haya de ver *quebrada* la voluntad merced a un enorme *sufrimiento propio*, antes de que haga acto de presencia la negación de la misma. En tales casos vemos que, tras haber sido llevado al borde de la desesperación a través de toda la gama del sufrimiento y bajo la más rigurosa adversidad, el hombre *entra de repente dentro de sí y se reconoce tanto a él mismo como al mundo*, transformando su propia esencia, al elevarse por encima de sí y de todo sufrimiento, y como, gracias al sufrimiento depurado y santificado, desemboca en una paz, una dicha y una sublimidad del todo incontrovertibles, renunciando voluntariamente a todo cuanto deseaba con la mayor intensidad hasta entonces, al punto de llegar a regocijarse con la muerte[258]. En[259] virtud de la acrisoladora llama del sufrimiento se precipita el metal argentífero de la voluntad de vivir, esto es, la salvación. Algunas veces vemos a hombres que eran muy perversos refinarse hasta este extremo por medio de los mayores sufrimientos, de suerte que *se vuelven otros* y quedan plenamente transformados; su conciencia deja de verse atormentada por las fechorías de antaño, pero en cambio se hallan bien dispuestos a expiarlas gustosamente con la muerte y ven llegar con satisfacción el fin de la manifestación de esa voluntad que ahora se ha tornado para ellos extraña e incluso aborrecible[260]. Sobre esta negación de la voluntad acarreada por un enorme infortunio y la desesperación de hallar una salida al mismo, contamos con una descripción nítida e intuitiva en el espejo del arte literario; nos referimos al *Fausto* de Goethe y a la historia de las penalidades sufridas por Margarita. No conozco nada similar en el ámbito poético. Podemos considerarlo como un perfecto paradigma de esa segunda vía que conduce hasta la negación de la voluntad; el primer camino, que también es el más noble, conduce hasta dicha negación a través del mero *conocimiento* del sufrimiento que asola al mundo en su conjunto y del que uno se apropia voluntariamente; pero el segundo, *δεύτερος πλοῦς*, lo hace a través del dolor propio que uno experimenta en forma exaltada. Ciertamente, hay muchas *tragedias* que terminan conduciendo a sus vigorosos héroes hasta ese extremo de la total resignación donde por lo común la voluntad de vivir y su manifestación perecen simultáneamente, pero ninguno de los relatos que conozco pone de manifiesto esa transformación con tanta claridad y concisión como el citado pasaje del *Fausto*.

Pero también la *vida real* nos brinda con frecuencia este fenómeno. A esos infelices (que han de apurar las mayores dosis de sufrimien-

[258] Al margen y a lápiz: «tema de la tragedia».

[259] Esta oración que llega hasta el próximo punto y seguido ha sido tachada con lápiz.

[260] Al margen y a lápiz se ha escrito la palabra «Tragedia».

to y, tras habérseles arrebatado toda esperanza, se enfrentan con plenitud de facultades a una muerte brutal e ignominiosa, a menudo no exenta de tormentos) que mueren en el cadalso, frecuentemente los encontramos transformados de este modo. Desde luego, no cabe presumir que, en todos y cada uno de los casos, se trate de gente mucho más malvada que los demás, a la vista de que son mucho más infelices; esta aparente diferencia se basa principalmente, y por regla general, en las circunstancias externas, al margen de que sean culpables y considerablemente malvados. [338] Sin embargo, vemos que muchos de ellos, tras haberse hundido en la desesperación, se transforman en la forma ya mencionada. (Pregunten Vds. a los predicadores familiarizados con ello, si los delincuentes se hallan preparados para la muerte; consulten sus libros sobre el particular.) Ahora hacen gala de una auténtica bondad de ánimo, muestran una genuina repugnancia ante la idea de cometer un acto mínimamente malo o insensible y perdonan a sus enemigos e incluso a quienes les han inculpado por algo de lo que son inocentes, no de un modo retórico o por un simulado temor hacia los jueces del averno, sino muy de veras y proscribiendo cualquier asomo de venganza; al entrar en escena la negación de la voluntad, su sufrimiento y su muerte pueden llegar a resultarles tan caros como para rechazar con frecuencia el salvamento que se les brinda, prefiriendo morir serena y gustosamente. El exceso de sufrimiento les ha revelado *el postrer secreto* de la vida, a saber, que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, el atormentador y el atormentado, por muy distintos que los muestre el conocimiento regido por el principio de razón, son en sí una y la misma cosa, la manifestación de una única voluntad de vivir que evidencia su pugna consigo misma por medio del *principium individuationis*; han aprendido a conocer ambas facetas, la maldad y el dolor, en toda su extensión y, al comprender finalmente la identidad de ambas, apartan de sí a las dos al mismo tiempo, niegan la voluntad de vivir. Por otra parte, para lograr semejante dilucidación no necesita uno ponerse a las puertas de la muerte o hallarse sumido en una total desesperación. Sin llegar a esos extremos, también un gran dolor o un enorme infortunio pueden darnos a conocer el conflicto consigo mismo de esa voluntad de vivir que se autoimportuna brutalmente, así como la inanidad de todo esfuerzo. Por eso, a menudo se han visto hombres que, tras haber llevado una vida muy agitada por el apremio de las pasiones, cual es el caso de reyes, héroes y aventureros, se transforman de repente, abrazando la resignación y la penitencia, haciéndose monjes y ermitaños. A esta índole pertenecen todas las auténticas historias de conversión, de las





que Raimundo Lulio[261] es un buen ejemplo. No obstante, este conocimiento también puede esfumarse al mismo tiempo que su causa, ingresándose de nuevo en el ámbito de la voluntad de vivir y con ello en el anterior carácter. Así[262] vemos al apasionado Benvenuto Cellini transformarse de esta forma en dos ocasiones, una hallándose en prisión y otra presa de una penosa enfermedad[263], para volver a ser el de siempre tras la desaparición del sufrimiento. Ahora bien, la negación de la voluntad no se deriva en modo alguno del sufrimiento con la *necesidad* que un *efecto* se colige de su causa, dado que la voluntad siempre es libre. Justamente éste es el único donde su *libertad* se da inmediatamente en el *fenómeno*. Ante cada sufrimiento cabe imaginar una voluntad cuya intensidad le supere y que, por ende, no se deje dominar por él. [339] Por eso nos habla Platón en el *Fedón*[264] de algunos que, hasta un momento antes de su ejecución, se entregan a un banquete orgiástico, a fin de afirmar la voluntad incluso en la muerte. Shakespeare en su *Henry IV*[265] nos describe el final del cardenal Beaufort[266], de un desalmado que muere desesperado, puesto que ningún sufrimiento ni la muerte misma puede quebrantar esa vehemente voluntad arrastrada hacia la más extrema perversidad.

Cuanto más intensa es la voluntad, tanto más aguda es la manifestación de su conflicto y tanto mayor el sufrimiento. Un mundo que fuera la manifestación de una voluntad de vivir incomparablemente

[261] En el § 68 de *El mundo...*, Schopenhauer glosa un pasaje de la *Historia critica philosophiae* de Brucker, texto del que da incluso la referencia a pie de página (vol. IV, parte I, p. 10). Su glosa dice así: «Raimundo Lulio, el cual, perdidamente enamorado de una dama, consiguió, por fin, una cita de ésta, y en el momento de ver logrados sus deseos, ella, abriendo su corpiño, le mostró el seno corrompido por un horrible cáncer. A partir de esa fecha, como si hubiera visto el infierno, se convirtió, abandonó la corte del rey de Mallorca y se retiró al desierto, a hacer penitencia» (cfr. ed. cast. cit., p. 426).

[262] La frase que comienza aquí ha sido tachada con lápiz.

[263] Benvenuto Cellini pasó siete meses encarcelado en la prisión romana de Sant'Angelo, acusado por sus rivales de haber robado una parte del tesoro de Clemente VII durante el sitio de 1527. La enfermedad aquí citada le decidió a ingresar en el sacerdocio en 1558, pero su carácter voluble le impidió perseverar en su propósito, como lo demuestra el hecho de que contrajera matrimonio unos años después.

[264] Cfr. 116e, 1-6.

[265] Cfr. parte 2, acto 3, escena 3.

[266] Este hermano de Enrique IV consagró su vida a la intriga. En el Concilio de Constanza forzó la elección del papa Martín V. A la muerte de Enrique V consiguió que se nombrase regente al duque de Gloucester, al que más tarde quiso disputar la regencia. Tras presidir el tribunal que condenó a Juana de Arco, coronó en la catedral de París al nuevo monarca de Inglaterra.

más intensa, también presentaría un sufrimiento proporcionalmente mayor y constituiría, por lo tanto, un *infierno.*

Como *todo sufrimiento* supone una mortificación de la voluntad y, por ende, un requerimiento a la resignación, alberga eventualmente una *fuerza santificadora* y eso explica que un *gran infortunio* o un profundo dolor inspiren siempre de por sí cierta veneración. Sin embargo[267], el que sufre no nos resulta venerable, cuando se limita a estimar el transcurso de su vida como una concatenación de sufrimientos o a deplorar un enorme e irreparable dolor, reparando únicamente en ese fatídico enlace de circunstancias que han hecho triste y desdichada su vida, pues, al obrar así, su conocimiento obedece al principio de razón y se adhiere al fenómeno individual, de tal forma que sigue deseando la vida, aun cuando no le agraden las circunstancias bajo las cuales transcurre; sólo se vuelve respetable cuando su mirada pasa de lo particular a lo general y enfoca su propio dolor como un mero ejemplo del dolor universal, volviéndose genial desde un punto de vista ético, de modo que un solo caso vale por miles para él y, al abarcar el conjunto de la vida como algo sustancialmente doloroso, se encamina hacia la resignación. Esta es la forma en que se troca respetable la princesa del *Tasso*[268], la cual, al explayarse sobre lo triste que ha sido su vida y la de los suyos, lo hace traduciéndolo todo a términos universales.

Siempre nos imaginamos a un carácter noble con cierto viso de taciturna tristeza; a mi modo de ver, esto no tiene nada que ver con la ruindad de un continuo mal humor propiciado por las contrariedades cotidianas, lo cual sería un rasgo poco noble y haría temer un mal talante, sino que se basa en el conocimiento derivado del ser permanentemente consciente de la inanidad de todo bien y del sufrimiento de toda vida, no tan sólo del propio. Sin embargo, este conocimiento puede verse suscitado por el sufrimiento experimentado en uno mismo, máxime cuando éste sea particularmente intenso, como en el caso de Petrarca...[269] Cuando la voluntad se ve quebrantada en tal medida por una irrevocable negativa del destino, casi deja de [340] querer cualquier otra cosa y el carácter se muestra manso, triste, noble, resignado. Cuando la melancolía deja finalmente de tener un objeto deter-

[267] Junto a un signo marcado con lápiz, se ha escrito con tinta: «puede suprimirse». Por lo demás, el texto ha sido tachado a lápiz tanto en lo que resta de párrafo como en buena parte del siguiente. Luego se indicará dónde termina esta incidencia.

[268] Del *Torcuato Tasso,* de Goethe.

[269] Cfr. el § 68 de *El mundo como voluntad y representación*: «Un amor sin esperanza llenó la vida de Petrarca de esa resignada tristeza cuyos acentos resuenan profundamente en sus obras: la Dafne que perseguía escapó de sus brazos, dejándole, en cambio, un laurel inmortal» (cfr. ed. cast. cit., p. 427).





minado y se extiende sobre el conjunto de la vida, entonces supone una especie de ensimismamiento, de retraimiento, una progresiva desaparición de la voluntad, cuya epifanía, el cuerpo, se ve socavada tan suave como profundamente, con lo cual el hombre percibe cierto desprendimiento de sus ataduras, un apacible presentimiento de la muerte, que se presagia como disolución simultánea del cuerpo y de la voluntad; razón por la cual esa melancolía se ve acompañada de un secreto regocijo: *the joy of grief.* Con todo, también aquí subsiste el escollo del *sentimentalismo,* tanto para la vida misma como para su descripción en la poesía; pues entristecerse y lamentarse constantemente, sin cobrar aliento para elevarse a la resignación, equivale a perder el cielo sobre la tierra y sumergirse en una lacrimógena sensiblería. Sólo cuando el sufrimiento asume la forma del conocimiento puro, dando lugar a que éste oficie como *aquietador* de la voluntad, supone el camino de la salvación y se hace por ello respetable[270]. Así es como la visión de un hombre harto desdichado nos inspira cierto respeto, emparentado con el que nos infunde la virtud y la nobleza, al tiempo que nos hace sentir como un reproche nuestra afortunada situación[271]. No podemos dejar de considerar cualquier sufrimiento, tanto el propio como el ajeno, cuando menos como una posible aproximación a la virtud y la santidad, al igual que, por contra, los placeres y goces mundanos como un alejamiento de ello. Esto llega al punto de que, si consideramos con suma atención al hombre que soporta un gran sufrimiento corporal o espiritual, llegando incluso a reparar en el sudor del rostro y la obvia extenuación de quien ejecuta algún trabajo físico que requiere un enorme esfuerzo, pero que afronta todo ello con paciencia y sin quejarse, dicho sujeto se nos asemejará al enfermo que se somete a una dolorosa cura, sufriendo de buen grado el dolor causado por ella, al saber que, cuanto más padezca, tanto más se destruirá asimismo el tejido enfermo y que, por lo tanto, el dolor presente representa la medida de su curación.

### *La redención*

Con arreglo a todo lo expuesto hasta el momento, la *negación de la voluntad de vivir,* a la que suele llamarse *resignación plena* o *santidad,* se deriva siempre de ese *aquietador* de la voluntad que supone el cono-

[270] A partir de aquí el texto deja de estar tachado.

[271] Aquí se ha escrito a lápiz: «*ad libitum*». Al final del epígrafe se repite el signo al que nos referíamos hace un momento y que figura al inicio del largo pasaje tachado.

cimiento de su conflictividad interna y de su consustancial inanidad, las cuales se ponen de manifiesto en el sufrimiento de todo ser vivo. La diferencia establecida por mí entre las dos vías conducentes a este conocimiento estriba en, si se accede al mismo por ese sufrimiento meramente *conocido* que uno hace suyo cuando lo vislumbra a través del *principium individuationis*, o si se alcanza mediante el sufrimiento *experimentado* directamente por uno mismo[272]. [341] Mientras no haga acto de presencia la descrita negación de la voluntad de vivir, cada cual no es sino esa misma voluntad en cuya manifestación hemos descubierto una existencia evanescente, un esfuerzo siempre vano y frustrado, así como un mundo colmado de sufrimientos, al que todos pertenecemos irrevocablemente de igual manera. En[273] tanto que nuestra voluntad sea la misma, tampoco nuestro mundo puede ser otro. Pues sabemos de antemano que la vida le está asegurada a la voluntad de vivir y también que su única forma efectiva es ese *presente*, que no puede arrebatarnos la muerte, pero del que tampoco podemos evadirnos, así como que el nacimiento y la muerte sólo imperan en el ámbito de los fenómenos. El mito hindú expresa esto al afirmar que «volveremos a nacer». Aquello que subyace como fundamento de la gran diferencia ética entre los caracteres, y mejor la pone de manifiesto, es el hecho de que el malvado se halle tan distante de alcanzar ese conocimiento por el cual tiene lugar la negación de la voluntad, quedando por consiguiente firmemente apegado a la vida y completamente sumido en ella. De ahí que, propiamente y conforme a la verdad, quede *realmente* a merced de todas las penalidades que aparecen en la vida como *posibles*, dado que la presente situación afortunada de su persona descansa tan sólo en el *principium individuationis*, la forma del fenómeno; se trata del velo de Maya, el feliz sueño del mendigo. Y aquellos sufrimientos que él impone a los demás con la vehemencia de su imperiosa voluntad constituyen la medida de ese padecer cuya propia experiencia no puede quebrar su voluntad ni conducir a su negación. Por el contrario, todo afecto puro y verdadero, e incluso toda justicia espontánea, se basan en la superación del *principium individuationis*; cuando ese afecto y esta justicia entran en escena con absoluta claridad, ello conlleva la total suspensión de la volición y, por ende, la liberación. El fenómeno de dicha liberación consiste en ese estado de resignación descrito con anterioridad y en esa suprema alegría que se manifiesta ante la muerte.

[272] Aquí se ha escrito con tinta, y luego se ha tachado, la siguiente frase: «La auténtica salvación, la liberación de la vida y el sufrimiento resulta inimaginable sin una completa negación de la voluntad de vivir.»

[273] Esta frase ha sido tachada con lápiz.





*Acerca del suicidio*

A fin de evitar una gruesa tergiversación, me veo obligado a decir algo acerca del *suicidio*. Nada difiere tanto de esa negación de la voluntad de vivir, la cual constituye el único acto de su *libertad* que resalta *inmediatamente en el fenómeno*, como la arbitraria supresión de su fenómeno, el *suicidio*. Pues nada puede hallarse más alejado de la negación de la voluntad que el fenómeno de su más acentuada afirmación. El suicida desea la vida y sólo se halla descontento de las condiciones bajo las que se encuentra. Por eso, al destruir la manifestación individual, no renuncia en modo alguno a la voluntad de vivir, sino tan sólo a la vida. Ama la vida, anhela una existencia y una afirmación del cuerpo sin trabas, pero el entrelazamiento de las circunstancias no se lo permite y ello le origina un enorme sufrimiento. La propia voluntad de vivir se encuentra tan inhibida en esa manifestación individual, que no puede desplegar sus esfuerzos. De ahí que tome su decisión con arreglo a su ser en sí, el cual se halla al margen de las configuraciones del principio de razón y por eso le resulta indiferente a cualquier manifestación individual, puesto que no se ve afectado por génesis ni extinción algunas, al representar la entraña misma de la vida de todas las cosas. De hecho, esa firme convicción interior [342] que nos permite a todos vivir sin el continuo estremecimiento de la muerte y de la que hablamos antes, es decir, la certidumbre de que a la voluntad no puede faltarle jamás su manifestación, es lo que favorece el acto del suicidio. Así pues, la voluntad de vivir se manifiesta en este darse muerte a uno mismo (Siva), tan bien como en las delicias de la preservación personal (Visnú) y en el placer de la procreación (Brahma). Tal[274] es la significación más profunda de ese *Trimurti unitario* que todo hombre es íntegramente, aunque en el transcurso del tiempo vaya destacando una u otra de las tres cabezas. La relación entre el suicidio y la negación de la voluntad es similar a la que guarda una cosa particular para con la idea. El suicida no niega la especie, sino tan sólo el individuo. Tal como les mostré anteriormente, la vida siempre le resulta cierta a la voluntad de vivir y, por cuanto *el sufrimiento* también es consustancial a la *vida*, el suicidio se revela como una acción estéril e insensata, puesto que destruye la manifestación individual, pero permanece incólume la cosa en sí, al igual que el ocaso no conlleva la noche para el sol mismo. Nos encontramos ante la pieza maestra de Maya, puesto que supone la expresión más estridente de la contradicción de la voluntad de vivir consigo misma. Esta contradicción fue detectada ya en las manifesta-

[274] Tanto esta oración como la siguiente han sido tachadas con lápiz.

ciones más inferiores de la voluntad, en la continua lucha entre todas las exteriorizaciones de las fuerzas naturales y entre todos los individuos orgánicos, que se pelean por la materia, el tiempo y el espacio; también vimos que esta contradicción se hacía tanto más grande y cobraba una espantosa claridad, según se ascendía por los niveles de objetivación de la voluntad; finalmente, en ese nivel supremo que constituye la idea del hombre dicha contradicción alcanzaba una nueva cota, en la que, ya no sólo se exterminan entre sí los individuos que manifiestan esa misma idea, sino que incluso el propio individuo se declara la guerra a sí mismo; la vehemencia con la cual desea la vida y hace frente a sus obstáculos propicia un cúmulo de sufrimientos, conduciéndole hacia su autodestrucción, de tal forma que la voluntad individual prefiere suprimir al cuerpo, que no es sino su propia evidencia, por medio de un acto volitivo, antes que ver quebrantada la voluntad por el dolor. Como el suicida no puede dejar de *querer*, cesa de *vivir*, viéndose así afirmada la voluntad merced a la supresión de su manifestación, dado que no es capaz de seguir afirmándose de otro modo. Pero en cuanto el *sufrimiento*, del que se sustrae, suponía una *mortificación* de la voluntad que podría haber conducido a ésta hasta la negación de sí misma y, por ende, a su *redención*, cabe comparar al suicida, en este sentido, con un enfermo que no culminase una dolorosa operación que ya se hubiera iniciado y podría haberle curado radicalmente, prefiriendo así seguir enfermo. El sufrimiento le ronda, abriéndole la posibilidad de llegar a la negación de la voluntad, pero él lo rehúye y, mientras destruye la manifestación de la voluntad, el cuerpo, la voluntad queda incólume. [343] El sentimiento de lo aquí expuesto es lo que conduce a toda ética, ya sea filosófica o religiosa, a condenar el suicidio, si bien, como hasta el momento no podían poner bajo la luz del conocimiento el auténtico fundamento de su condena, rebuscan penosamente argumentos harto diversos que a veces son curiosos, pero nunca dejarán de ser sofísticos. Pero si un hombre hubiera de quedar disuadido de cometer el suicidio al que se ve inclinado por un impulso puramente moral, el sentido más profundo de esa victoria sobre sí mismo (al margen de los conceptos con que lo revistiera su razón) sería éste: «no quiero sustraerme al sufrimiento, para que éste pueda suprimir a esa voluntad de vivir cuya manifestación resulta tan lastimosa y me anime a profundizar en el conocimiento del auténtico ser del mundo, a fin de que dicho conocimiento se convierta en un *aquietador* de mi voluntad y me redima de una vez por todas»[275].

[275] Una marca hecha con lápiz y la anotación: «cabe suprimirlo» nos hace pensar que Schopenhauer pensaba prescindir discrecionalmente en su discurso del resto del epígrafe.





Ahora debo aludir a un tipo muy peculiar de suicidio, que es por completo diferente del habitual y que no sólo tiene lugar muy raramente, sino que quizá todavía no se ha constatado satisfactoriamente. Se trata de la *muerte por inanición* que es elegida en el grado más alto del ascetismo y cuya rara manifestación se ha visto acompañada por muchas extravagancias religiosas e incluso por algunas susperstíciones, que lo han trocado en un hecho harto confuso. Se diría, sin embargo, que la consumada negación de la voluntad de vivir podría alcanzar un grado tal, donde llegase a quedar eliminada incluso esa voluntad imprescindible para la vida vegetativa del cuerpo, cual es la ingestión de alimento. Este tipo de suicidio dista mucho de tener su origen en la voluntad de vivir; antes bien, nuestro resignado asceta deja de vivir, porque ha dejado de querer en absoluto. Y no cabe imaginar otro tipo de muerte sino el debido al hambre (salvo que alguna superstición en particular suministre algún otro), porque el propósito de acortar el suplicio vendría a constituir un grado de afirmación de la voluntad. Los dogmas que ocupan la razón de un penitente así le hacen creer, por ejemplo, que un ser superior le ha ordenado el ayuno, mientras que en realidad le impulsa a ello una propensión interna. Algunos ejemplos. *Antología breslauense de historias relativas a la naturaleza y la medicina* (set. 1719, pp. 363ss.)[276]. Bayle, *Nouvelles de la république des letrres* (févr., 1685)[277]. Zimmermann, *Sobre la soledad*[278] (vol. 1, p. 182). No obstante, en estas crónicas los individuos son presentados como enajenados y tampoco cabe comprobar en qué medida pueda haber sido así. Contamos con un nuevo informe a este respecto, aparecido en el *Corresponsal de Nüremberg* del 29 de julio de 1813[279].

Entre esta muerte voluntaria del asceta y la habitual debida a la desesperación puede darse toda una gama de grados intermedios; sin duda es muy difícil de explicar, pero el espíritu humano tiene honduras, oscuridades y complicaciones que plantean muchas dificultades para ser desenmarañadas o iluminadas desde el exterior.

[276] *Antología de historias relativas a la naturaleza y la medicina* del trimestre estival de 1719 (Breslau, 1721); class. IV, art. 11.

[277] Cfr. Art. VII.

[278] Este libro aparece como tal en Leipzig el año 1784. Sin embargo, ese mismo año es publicado en Karlsruhe dentro de una *Antología de los mejores escritores y poetas alemanes*, siendo esta última la edición que maneja Schopenhauer.

[279] La noticia en cuestión quedó transcrita hacia el final del § 69 de *El mundo como voluntad y representación* (cfr. ed. cast. cit., p. 433).

[344] *Sobre la relación de la negación de la voluntad con la inexorabilidad de la motivación*

Alguien podría cuestionar cómo se concilia esta exposición de lo que yo denomino *negación de la voluntad de vivir* con mi exposición anterior acerca de la *necesidad* que corresponde a la *motivación*, al igual que a cualquier otra forma del principio de razón. Recuerden Vds. lo que descubríamos entonces, a saber, que los motivos, como cualquier otra causa, son meras *causas ocasionales* en las que el carácter revela su esencia con la necesidad propia de una ley natural; con ello desmentíamos rotundamente el *liberum arbitrium indifferentiae.* <Pero [280] ahora vemos a la voluntad liberarse completamente del influjo de los motivos, en tanto que el conocimiento de la vida en su conjunto hace las veces de *aquietador* de la voluntad y ésta cesa a veces de querer algo merced a ello, de suerte que los motivos pierden totalmente su eficacia sobre ella.> Así pues, lejos de rebatirlo, vengo a recordarlo aquí. En realidad la *auténtica libertad*, esto es, la independencia respecto del principio de razón, sólo le corresponde a la voluntad como cosa en sí, mas no al fenómeno, cuya forma consustancial viene dada por el principio de razón, elemento de la necesidad. Ahora bien, como dije ya entonces: el *único caso* donde la libertad de la voluntad puede evidenciarse *inmediatamente en el fenómeno* es aquel en que pone fin a éste; pero, en tanto que la mera manifestación permanezca, en cuanto eslabón de la cadena de causas y efectos, inmersa en el tiempo, que sólo contiene fenómenos, entonces la voluntad que se manifiesta en ella se halla en contradicción con dicha manifestación, al negar lo que ésta afirma; de ahí que este estado de la voluntad reciba también el nombre de *autodesmentido.* Así por ejemplo [281], aunque los genitales, que no son sino la representación visible del impulso sexual, estén perfectamente sanos, puede darse el caso de que, en lo más íntimo, no se desee satisfacción sexual alguna. El cuerpo entero no es sino el signo visible de la voluntad de vivir y, pese a ello, los motivos adecuados a esa voluntad pueden mostrarse ineficaces e incluso la disolución del cuerpo, que significa el fin del individuo y, por ende, la desaparición del mayor obstáculo de la voluntad natural, es deseada y bienvenida. Esta contradicción *real* entre la voluntad y su manifestación se origina por la interposición de esa *libertad*, con que cuenta la voluntad como cosa en sí, en el seno de *la necesidad* donde se halla sumida su manifestación; esta contradicción *real* halla su réplica dentro de la reflexión filosófica

[280] Esta frase ha sido añadida con posterioridad.
[281] El ejemplo en cuestión ha sido tachado con lápiz.





en esa contradicción *verbal* entre mi afirmación de la necesidad con que los motivos determinan a la voluntad conforme al carácter, por una parte, y mi afirmación de la posibilidad de una total supresión de la voluntad, en virtud de la cual los motivos se volverían inertes, por otra. Pero la clave para conciliar estas contradicciones estriba en lo siguiente: ese estado en que el carácter se sustrae al poder de los sentidos no proviene directamente de la voluntad, sino de un *modo de conocimiento transformado.* En efecto, mientras el *conocimiento* no sea sino el anclado al *principium individuationis* y se limite a seguir las huellas del principio de razón, la fuerza de los motivos seguirá siendo irresistible. En cambio, cuando se traspase el *principium individuationis*, cuando en la multiplicidad de las cosas individuales y en la diversidad de los fenómenos se reconozca inmediatamente que el ser en sí de todas las cosas es idéntico en todas ellas, por cuanto que una y la misma voluntad se manifiesta en todo, conocimiento al que se accede desde la condición de sufrimiento propia del ser vivo, de dicho conocimiento global se desprenderá un *aquietamiento* de toda volición; entonces los *motivos* particulares se volverán ineficaces, porque el modo de conocimiento que los origina ha quedado postergado, al verse eclipsado por otro totalmente distinto. [345] Por eso el carácter no puede *modificarse parcialmente* en modo alguno, debiendo cumplir con el consecuencialismo de una ley natural los dictados de esa voluntad de la que globalmente es manifestación suya; sin embargo, esa globalidad que es el carácter mismo puede verse *suprimida* totalmente gracias a la *transformación del conocimiento* apuntada.

*Ejemplificación de esta doctrina a través de los dogmas cristianos*

Me es posible ilustrar el meollo de esta doctrina mediante los dogmas de la Iglesia cristiana. Esta supresión del carácter viene a ser aquello que en la Iglesia cristiana recibió el muy certero nombre de *regeneración*; y el conocimiento que propicia dicha supresión es el llamado *efecto de la Gracia.* Como aquí no se trata de una *transformación* del carácter, sino de la *completa supresión* del mismo, se da la circunstancia de que, por muy diversos que fueran dichos caracteres antes de aquella supresión, muestren tras ella una enorme similitud en la conducta, aunque cada uno *hable* sobre ella de forma muy distinta, con arreglo a sus respectivas concepciones y dogmáticas.

En este sentido, *ese antiguo filosofema relativo a la libertad de la voluntad, continuamente puesto en tela de juicio y constantemente reafirmado,* no carece de fundamento; así como tampoco carece de sentido

ni de significado el dogma de la Iglesia acerca del *efecto de la Gracia* y la *regeneración*. Pero ahora vemos que, inopinadamente, se resumen en uno solo y, desde este punto de vista, también podemos comprender esta sentencia del eximio Malebranche: *La liberté est un mystère* [282], aforismo que suscribimos a pies juntillas. Pues aquello que los místicos cristianos denominan el *efecto de la Gracia* y la *regeneración*, es para nosotros la única expresión de la *libertad de la voluntad* <que [283] se evidencia inmediatamente en el fenómeno, en donde de lo contrario impera sin excepción la necesidad.> Esta expresión tiene lugar cuando la voluntad ha alcanzado un perfecto conocimiento de su ser en sí, obteniendo de éste un *aquietamiento* en virtud del cual se sustrae al efecto de los *motivos*, dado que dicho efecto mora en el ámbito de otro modo de conocimiento cuyos objetos son meros fenómenos. Así pues, la *posibilidad* de que se exteriorice la *libertad* representa el mayor privilegio del ser humano y aquello que le distancia a perpetuidad de los animales, ya que la primera condición para ello es el discernimiento de la razón, algo que permite independizarse de la impresión del presente

[282] La afirmación no parece haber sido vertida literalmente por Malebranche. En el capítulo dieciséis de la cuarta parte de su *Entretien sur la Métaphysique*, el diálogo mantenido entre Ariste y Théodore viene a rozar de algún modo el tema, cuando, tras quejarse el primero de que el espíritu es demasiado dependiente del cuerpo y de que no debería serlo, concluye así su comentario: «*il y a là assurément quelque mystère*», a lo que el segundo replica: «*oui, sans doute, il y a là du mystére*». En cambio, en el capítulo cuarto del primer discurso de su *De l'esprit*, Helvetius, niega la libertad de la voluntad y afirma irónicamente al respecto: «*il faut la considérer comme un mystère*».

Kant, por su parte, también recurre a este expediente de calificar a la libertad como un misterio. He aquí el texto: «Desde luego, todo hombre se encuentra en su razón con la idea del deber y se estremece al escuchar su voz inflexible en cuanto se hacen sentir las inclinaciones que le tientan a desobedecerla. Se halla convencido de que, aun cuando estas últimas se coaliguen para conspirar contra aquélla, la majestad de la ley que le prescribe su propia razón las dominará sin vacilar, saliendo así fortalecida su voluntad. ¿Qué es eso que hay en mí, capaz de hacer que pueda sacrificar los más sugestivos reclamos de mis instintos, así como todo deseo que tenga su origen en mi naturaleza, en aras de una ley que no me promete ningún beneficio y cuya transgresión no entraña perjuicio alguno? Esta pregunta embarga el ánimo de admiración hacia la grandeza y sublimidad de la disposición interna alojada en la humanidad, así como hacia la impenetrabilidad del enigma que la recubre (pues responder: «se trata de la *libertad*», sería caer en una tautología, dado que ésta representa el misterio mismo)» (cfr. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, Ak., VIII, 402-403).

En cualquier caso, la imputación de Schopenhauer hizo fortuna y se convirtió en todo un tópico, que llegó a ser aireado por historiadores de la filosofía tan rigurosos como K. Fischer, a pesar de no poder contrastar dicha referencia (cfr. *Geschichte der neuern Philosophie* —fünfte Aufgabe—, Heidelberg, 1909, vol. II, p. 62).

[283] Interpolación (hasta el primer punto y seguido).





y abarcar de una ojeada el conjunto de la vida. El animal carece de toda posibilidad de libertad, al igual que le falta la posibilidad de una elección propiamente dicha, la cual ha de verse precedida de un conflicto entre motivos que, a su vez, requiere la presencia de representaciones abstractas. Con la misma inexorabilidad con que una piedra cae sobre la tierra, se vuelve un animal el despiadado exterminador de otro, habida cuenta de que aquí la voluntad no puede lograr el conocimiento de su ser en la totalidad; así clava el lobo hambriento sus dientes en la carne de su presa, sin poder llegar a darse cuenta de que él mismo es tanto el devorador como el devorado. La *necesidad* es el *reino de la naturaleza*, la *libertad* es el *reino de la gracia*.

Hemos visto que esa *autosupresión* de la voluntad proviene del *conocimiento*; sin embargo, todo conocimiento y comprensión es en cuanto tal *independiente del arbitrio*; luego también esa negación de toda volición, esa entrada de la libertad, no se obtiene mediante un *propósito*, sino que surge de esa íntima relación que guarda en el hombre su conocimiento con su querer; de ahí que esa comprensión, [346] de la cual surge la negación de la voluntad, se presente repentinamente y como venida de fuera, al margen de nuestro concurso. Por eso la Iglesia lo ha llamado *efecto de la Gracia*, tal como en un plano *intelectual* se denomina *genial* al conocimiento inmediato más perfecto, atribuyéndoselo a un ingenio que tomara posesión del hombre. Y, puesto que a resultas de ese *efecto de la Gracia* toda la naturaleza del hombre se vuelve del revés y queda *radicalmente transformada*, de suerte que deja de querer todo cuanto hasta ahora venía queriendo con tanta intensidad, es como si se hubiera colocado *un nuevo hombre* en el lugar del *antiguo*; por eso la Iglesia ha bautizado a esta consecuencia del efecto de la Gracia con el nombre de *regeneración*. (El viejo hombre —Adán— muere, el nuevo —Cristo— nacerá.) La doctrina cristiana no queda varada en el conocimiento que se rige por el principio de razón y sólo conoce individuos, sino que concibe la idea del hombre en su unidad y simboliza la naturaleza, la afirmación de la voluntad de vivir, en *Adán*; con arreglo a la idea todos nosotros somos *uno* con él y por eso participamos de sus pecados, así como también del sufrimiento y de la muerte eterna en virtud de los mismos. Esta unidad de la idea que nos identifica a todos con *Adán* se manifiesta externamente, de un modo empírico, a través de ese vínculo de la procreación que nos enlaza a todos con él. En este sentido, ese pecado que incumbe al hombre en general es denominado *pecado original*. Dicho pecado debe extinguirse: Adán. Conforme a ese mismo modo de conocimiento la Iglesia simboliza la *Gracia*, o *esa negación de la voluntad de vivir* que constituye *la redención* del pecado y la muerte, *en el Dios hecho hombre*. Éste debe

volver a nacer en nosotros. Como éste, en cuanto tal, ha de verse libre de toda propensión al pecado, esto es, de toda voluntad de vivir, tampoco puede tener su origen, como nosotros, en la *suprema afirmación de la voluntad de vivir*[284]; en sentido estricto, tampoco puede tener un cuerpo como el nuestro, que es enteramente una mera voluntad concreta, una manifestación de la voluntad, sino que nace de una virgen y sólo tiene un seudocuerpo. Cuando menos, tal era el dogma de algunos padres de la Iglesia, sobremanera consecuentes, denominados docetas (de *δοκεῖν): δοκεῖ μὲν σωμα ἔχιν ούκ ἔχει δέ* [285]. Esta doctrina fue propagada sobre todo por Apeles[286] y sus discípulos, contra lo que se alzó Tertuliano. Sin embargo[287], el propio san Agustín comenta este pasaje de la Epístola a los Romanos: «*Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati*[288]» (*Rom.*, 8, 3), del siguiente modo: «*non enim caro peccati erat, qua non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat*» (*Lib.* 832 *quaest.*, *qu* 66)[289].

Dentro del cristianismo existe, además, una doctrina primitiva y evangélica, cuyos errores se propuso expugar *Lutero* para realzarla de nuevo, haciendo de ello un objetivo capital de sus esfuerzos, tal como él mismo reconoce expresamente en su libro *De servo arbitrio.* Nos referimos a la doctrina de *que la voluntad no es libre*, sino que se halla sometida desde un principio a la propensión hacia el mal; esa sería la razón de que las obras de la voluntad sean siempre pecaminosas e imperfectas [347] y nunca puedan satisfacer a la justicia, siendo asimismo incapaces de procurarnos una salvación que sólo es posible mediante la fe; pero esta misma fe *no* se deriva *del propósito y la voluntad libre*, sino que nos llega de fuera gracias al *efecto de la Gracia* y sin concurso alguno por nuestra parte. Este dogma se compadece cabalmente con el resultado de nuestras consideraciones. También nosotros hemos descubierto que la auténtica virtud y la santidad del ánimo no tienen su origen en la deliberación del arbitrio (en las obras), sino en el conocimiento (en la fe). Si las obras nacidas de la deliberación y los

[284] Al margen y a lápiz se ha escrito: «Acto generador S.M.»; las siglas bien podrían referirse a *sine macula.*

[285] *δοκεῖν μὲν σωμα ἔχιν ούκ ἔχει δέ*: «Parece tener un cuerpo, mas no lo tiene en realidad.»

[286] Hereje gnóstico de la mitad del siglo II. Su doctrina halló eco en algunos partidarios, los apelianos, a quienes imponía la continencia. Enseñaba la existencia de un solo principio de poder sin límites y de bondad absoluta.

[287] Toda la cita de san Agustín ha sido tachada con lápiz.

[288] «Dios envió a su hijo en una carne semejante a la del pecado.»

[289] «Pues no era carne pecadora, al no haber nacido del placer de la carne, si bien sí había en él algo similar a la carne pecadora, dado que no dejaba de ser mortal» (san Agustín, *Liber quaestionis* 83, *quaest.* 66; *Patrologia*, vol. XL, p. 64).





*motivos* condujesen a la bienaventuranza, la *virtud* sería tan sólo un *egoísmo* prudente y metódico, por más vueltas que uno quiera darle. Sin embargo, esa fe a la que la Iglesia cristiana promete la bienaventuranza, nos hace creer que todos nosotros somos partícipes del pecado merced a la caída en él del primer hombre, siendo por ello presa de la depravación y la muerte, así como que sólo podemos vernos libres de nuestra inmensa culpa mediante la recepción de la Gracia, merced a la intercesión divina; y todo ello sin que medie mérito alguno por nuestra parte, ya que cuanto puede resultar del obrar intencionado (en base a determinados motivos) de la persona, las *obras*, no pueden justificarnos en modo alguno a causa de su naturaleza, porque su carácter *intencionado*, esto es, el obrar originado por motivos, no le convierte sino en un *opus operatum.* Esta fe se ve sustentada, ante todo, en el hecho de que nuestro estado sea originaria y sustantivamente *incurable*, razón por la cual necesitamos una *redención* del mismo, pues pertenecemos al *mal* y nos hallamos firmemente ligados a él; nuestras obras con arreglo a leyes o prescripciones, esto es, conforme a motivos, nunca resultan bastante satisfactorias de cara a la justicia, ni tampoco pueden redimirnos; bien al contrario, la redención sólo se consigue mediante una *fe* que no nace del propósito, sino que tan sólo puede llegarnos desde fuera merced a la *Gracia*, a través de un *modo de conocer todas las cosas enteramente transformado*; esto significa también que la salvación es algo completamente ajeno a *nuestra persona* y, por lo tanto, que para conseguir dicha salvación se hace necesaria una *negación y supresión* de esa *persona*, extinguiendo la propia voluntad para volver a nacer en el seno de Dios. Las *obras*, el cumplimiento de las leyes en cuanto tales, nunca pueden justificar, al tratarse de acciones debidas a *motivos.* Lutero postula (en su libro *De libertate cristiana*[290]) que, tras *entrar en escena la fe*, las *obras* brotan por sí mismas de ella como síntomas o frutos de dicha fe; de por sí las obras no suponen reivindicación alguna de mérito, justificación o recompensa, debiendo acontecer tan espontánea como gratuitamente. Todo esto resulta asimismo de esa modificación del *conocimiento* que tiene lugar sin nuestro concurso y que primero da lugar a la justicia espontánea, luego al amor, más tarde a la plena supresión del egoísmo y finalmente a la resignación o negación de la voluntad.

Estos *dogmas de la doctrina cristiana* son de suyo extraños a la filosofía [348] y sólo los he sacado a colación para mostrar que la *ética* aquí expuesta, la cual se deduce necesariamente del conjunto de la filosofía que ha sido desarrollada ante Vds., relacionándose y concordando puntualmente con todas las partes de la misma, resulta cierta-

[290] Wittenberg, 1520.

mente novedosa en lo tocante a su *formulación*, mas no lo es en lo que atañe a su espíritu y su razón de ser, extremos en los que viene a coincidir plenamente con los dogmas genuinamente *cristianos* e incluso con los elementos fundamentales que albergan éstos. Hasta la fecha esta tendencia ascética del cristianismo no ha sido desarrollada jamás por parte de ninguna ética filosófica (en el fondo porque todos los filósofos eran optimistas); ahora bien, si el cristianismo, lejos de entrañar un falso modo de ver las cosas, constituye la ética más eximia, con ello se pone de manifiesto que todas esas éticas han compartido una visión errónea, cual es la del optimismo. Nuestra ética viene a coincidir asimismo con las prescripciones éticas de los *libros santos de la India*, a pesar de que hayan sido enunciadas de forma totalmente distinta. La evocación de los dogmas de la Iglesia cristiana ha servido, al mismo tiempo, para explicar e ilustrar mejor la *aparente contradicción* entre esa *necesidad* de cualquier manifestación del carácter ante unos motivos dados, de un lado, y esa *libertad de la voluntad en sí*, gracias a la cual dicha voluntad puede *negarse a sí misma* y negar el *carácter*, suprimiendo así la necesidad de los motivos en él fundamentada, por el otro lado; pues esto mismo es lo que expresa la doctrina de la Iglesia, al hablar del *reino de la naturaleza* y el *reino de la Gracia* como de dos ámbitos superpuestos, si bien el hombre puede transitar del primero al segundo por medio de la Gracia y en esto consiste el *volver a nacer*.

### *De la nada, en el mundo abolido*

Hasta aquí les he expuesto los rasgos fundamentales de la ética y con ello se pone término propiamente a la doctrina global sobre la naturaleza del mundo y del espíritu humano sobre la que he venido disertando. No obstante, todavía cabe mencionar un reproche que puede hacérsele a esta última parte de mi exposición y que no quiero encubrir en modo alguno, sino más bien mostrar cómo es originado por la naturaleza misma de la cosa. Se trata de lo siguiente: al fin y a la postre, nuestro examen viene a concluir que en la *santidad perfecta* se nos presenta la *negación* de toda *volición* y gracias a ello la *redención* de un mundo cuya existencia global ha sido reconocida como un sufrimiento necesario; se diría que nos hallamos ante un tránsito hacia el vacío de la *nada*. Pues, junto a la supresión de la voluntad se suprime también ese mundo que es mera ostentación suya.





Ante todo[291], se ha de observar que el concepto de *nada* es sustancialmente *relativo* y siempre se refiere a *un algo determinado* que es *negado*. Dicha propiedad suele atribuirse tan sólo al *nihil privativum*, por el que se entiende lo designado con un - en oposición a un +, el cual desde un punto de vista opuesto puede convertirse en un +. A este respecto resulta particularmente provechosa la lectura de Kant, concretamente la *Crítica de la razón pura*, p. 348[292] y «Acerca del intento de introducir magnitudes negativas en filosofía». En oposición a este *nihil privativum* se erige un *nihil negativum*, que haría las veces de la *nada en cualquier relación* y que suele ejemplificarse con la *contradicción lógica*, la cual se suprime a sí misma. Pero considerada con más detenimiento una nada absoluta, un *nihil negativum*, no resulta imaginable. Cuando es considerado desde un punto de vista más elevado, esto es, subsumido en un concepto ulterior, todo presunto *nihil negativum* resulta ser un *nihil privativum*. [349] Así pues, toda *nada* sólo es tal en tanto que se piensa *en relación* con alguna otra cosa y se presupone dicha relación, ese *algo*. Incluso una *contradicción lógica* supone tan sólo una nada relativa. No es un pensamiento de la razón, pero no por ello es una nada absoluta. Pues es una combinación de palabras, un ejemplo de lo no-imaginable, que se precisa de forma necesaria en la lógica, para verificar las leyes del pensamiento. De ahí que, cuando se acude a un ejemplo con esta finalidad, uno se atiene al absurdo como lo positivo, saltando por encima del sentido, como si fuera lo negativo. De esta forma, ese *nihil negativum* o nada absoluta, aparecerá como un *nihil privativum* o nada relativa, cuando quede subordinada a un concepto más alto, el cual siempre puede permutar con él los signos de aquello que es negado, de suerte que lo positivo sea pensado como lo negativo y viceversa. Para este análisis del concepto de *nada*, resulta muy rentable tomarse la molestia de estudiar la intrincada investigación dialéctica llevada a cabo por Platón en *El sofista*, pp. 277-287[293]. Sus conclusiones vienen a coincidir con las nuestras y nuestra consideración puede contribuir a arrojar cierta luz sobre la comprensión de este difícil pasaje de Platón.

Lo generalmente aceptado como positivo, que llamamos el *ser* y cuya negación expresa el concepto de *nada* en su significado más universal, es ese mundo en cuanto representación que yo he demostrado como objetivación o epifanía de la voluntad. Esta voluntad y este mundo somos también nosotros mismos, y a ellos pertenece la repre-

[291] El pasaje que comienza aquí y llega hasta las referencias a Kant ha sido tachado con lápiz.

[292] A 292, B 348.

[293] Cfr. 254 d-259 d. Schopenhauer cita por la edición bipontina (1781 y ss.).

sentación en general, como una de sus caras, así como a ésta le es propia el concepto, el material de la filosofía, y también la palabra, el signo del concepto. La negación, la supresión y la conversión de la voluntad supone también la supresión o la desaparición del mundo, de su visibilidad e imagen. Al dejar de distinguir a la voluntad en ese espejo, nos preguntamos inútilmente hacia dónde se ha girado y nos lamentamos de que se haya perdido *en la nada*.

Una perspectiva inversa, si fuera posible para nosotros, permutaría los signos, mostrándonos el *ser* como la *nada* y la *nada* como el *ser*. Pero *esto último* sigue siendo para nosotros lo negativo y sólo puede ser descrito negativamente por nosotros, mientras nosotros mismos seamos la voluntad de vivir, pues lo que nos priva en este punto de todo conocimiento es ese antiguo y verdadero *principio de los pitagóricos*: lo análogo sólo es conocido por lo análogo; y a la inversa, en este principio descansa a fin de cuentas la posibilidad de todo nuestro conocimiento real, esto es, la posibilidad del mundo como representación u objetivación de la voluntad. Pues el mundo es la voluntad que se reconoce a sí misma. Y como nos hallamos en un punto de vista unilateral, la afirmación de la voluntad y la manifestación constituyen para nosotros el ser, mientras que la negación de la voluntad supone la nada.

Pero, si a pesar de todo, quisiéramos alcanzar algún conocimiento *positivo* de aquello que la filosofía sólo puede *expresar negativamente* como negación de la voluntad, no nos queda otro remedio que remitirnos al estado de quienes han experimentado todo eso logrando la negación de la voluntad y que se ha descrito con los nombres de éxtasis, arrebato, arrobamiento, iluminación, comunión con Dios, etc.; pero dicho [350] estado no puede ser tildado propiamente de conocimiento, puesto que deja de tener la forma de sujeto y objeto, además de resultar incomunicable y ser sólo accesible para la experiencia propia.

Pero nosotros nos hallamos de lleno en el *punto de vista de la filosofía* y por ello hemos de contentarnos aquí con ese *conocimiento negativo*, celebrando haber llegado hasta el último mojón del positivo. Hemos descubierto a la *voluntad* como el ser en sí del mundo; todos los fenómenos son mera objetivación suya y hemos observado a éstos desde las instancias inconscientes de las oscuras fuerzas de la naturaleza hasta la conducta plenamente consciente del hombre; por eso tampoco rehuimos ahora la consecuencia de que con la voluntaria negación y supresión de la voluntad también quedan suprimidas todas esas manifestaciones; por consiguiente, esos impulsos y apremios sin tregua ni objetivo alguno quedan suprimidos en todos los niveles de la objetivación en que consiste el mundo, al igual que la multiplicidad gradual de





las formas subsiguientes; con la voluntad se ve suprimida su manifestación global y, finalmente, también las formas universales de ésta, el tiempo y el espacio, así como la forma primitiva de la manifestación, el sujeto y el objeto. Sin voluntad no hay representación y no existe el mundo.

Ante nosotros no resta sino la *nada*. Pero aquello que se resiste a ese desleimiento en la nada, nuestra naturaleza, no es sino esa voluntad de vivir que nosotros somos, al igual que ella es nuestro mundo. El que aborrezcamos tanto la nada viene a ser otra expresión de lo mismo, de que deseamos ardientemente la vida, que no somos sino esa voluntad y nada conocemos al margen de ella. Esta oscuridad nuestra sólo puede verse iluminada indirectamente por el reflejo de un mundo completamente distinto. Debemos apartarnos de nuestra propia confusión e indigencia, dirigiendo la mirada hacia aquellos que han vencido al mundo y en quienes la voluntad ha alcanzado un pleno autoconocimiento que les permite reconocerse en todo poco antes de negarse a sí mismos; sólo resta un último vestigio de esa voluntad como aliento del cuerpo y ellos esperan que con el fin de éste también perezca aquélla. En lugar de esos apremios e impulsos sin tregua, en lugar del continuo tránsito del deseo a la consternación y de la alegría al dolor, en lugar de esa esperanza nunca satisfecha ni nunca extinguida, que hacen subsistir el sueño de la vida del hombre deseante, en dichos hombres encontramos esa paz que se halla por encima de toda razón, esa completa calma del ánimo, ese profundo sosiego, esa imperturbable seguridad y serenidad, cuyo mero destello en el semblante, tal como lo han mostrado Rafael y Correggio, supone todo un evangelio. Sólo persiste el conocimiento; la voluntad ha desaparecido. Esta consideración es la única que puede consolarnos sin altibajos, cuando hemos reconocido, por una parte, cuán incurable es ese sufrimiento y cuán inconmensurable es esa desolación de la manifestación de la voluntad que resultan consustanciales al mundo, y vemos, por otra parte, que el mundo se deshace junto a la voluntad suprimida y sólo la *huera nada* se mantiene ante nosotros. [351] Así pues, para ahuyentar la *lóbrega impresión* de la *nada*, que se cierne como el último lugar de destino tras toda virtud y santidad, y que es propiamente oscuridad, pero sólo por la insensibilidad de nuestros ojos y no para la luz de alguna otra región, para privar a esa impresión de su sobresalto —decíamos— nada resulta más útil que la consideración de la vida y el comportamiento de los santos, siendo esto algo con lo que raramente nos es dado encontrar en la propia experiencia, pero que nos es puesto ante los ojos por las crónicas y el arte nos lo acredita con el sello de la verdad interior. (Aquí Rafael y Correggio.) Por lo tanto, nosotros llamamos la atención sobre esta impresión indirecta, sobre

este asequible reflejo de alguna otra región, que no se ofrece a nuestra *facultad cognoscitiva* sino como negación; esto es preferible a pasar por alto esa plena *negatividad* que planea *sobre nosotros*, como hacen los hindúes a través de mitos y conceptos carentes de significado, tales como la reabsorción en el espíritu primitivo o el nirvana de los budistas. Bien al contrario, nosotros queremos confesar con toda franqueza que, tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no sea sino esta voluntad misma, no resta otra cosa que la *nada*. Pero, si se invierte el punto de vista, también se permutan los signos de lo positivo y de lo negativo. Y para quien ha negado y vuelto del revés a la voluntad, todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es propiamente sino la nada, y[294] así lo expresan también sus acciones. Lo que resulta positivo para él no lo es, por contra, para nuestra facultad cognoscitiva[295].

## [352] *Una última cuestión*

Tras haber presentado la filosofía la esencia del mundo y de nuestra mismidad, esto es, tras haberla reproducido *in abstracto*, acaso podría preguntar alguien todavía: «¿Pero cómo es que esta voluntad, de la que el mundo actual es manifestación suya, tiene la libertad, ora de afirmarse, ora de negarse y suprimirse?; ¿cómo comprendemos que este mundo fenoménico deja de existir para ella, cuando —según se ha dicho— no tenemos ningún conocimiento positivo del nuevo estado en que quizá ingrese?; ¿cómo, por último, puede esta esencia global ser y no ser la voluntad?»

Una primera respuesta señalaría que todo este cuestionamiento descansa en el principio de razón, el cual constituye tan sólo la forma del fenómeno y únicamente es válido en el ámbito de la manifestación, mas no más allá, por lo que la cuestión se ha transferido falsamente a la cosa en sí.

Sin embargo, dejaremos a un lado esta correcta respuesta y aún daremos otra.

Si alguien preguntase (*recapit.*), afirmaremos lo siguiente:

«Acerca de todo ello no es posible conocimiento alguno *para nosotros*; nunca, en ninguna parte y bajo ninguna condición; no se trata de

[294] Estas últimas líneas del presente párrafo han sido tachadas con lápiz.

[295] Schopenhauer se remite aquí a la pág. 18 de *Foliant I*. En dicho fragmento se halla condensado el inicio del siguiente y último epígrafe, cuyo comienzo es una mera glosa de dicho texto fechado en 1821 (cfr. *Der handschriftliche Nachlaß*, ed. cit., vol. III, p. 68).





algo *relativamente* inescrutable, sino de algo *absolutamente* incognoscible. No sólo no lo *sabe* nadie, sino que nunca puede *volverse consciente* conforme a su naturaleza. Pues tomada la cognoscibilidad misma y en general, con sus formas enteramente necesarias de sujeto y objeto, sólo es propia de la exteriorización, no de la interioridad o de la esencia en sí tanto de este mundo como de otros mundos posibles.

Allí donde está el conocimiento y, por ende, la representación, sólo hay manifestación; nos hallamos en el ámbito del fenómeno. Por ello hemos reconocido lo que el mundo es en cuanto mundo, manifestación, y hemos reconocido inmediatamente por nosotros mismos la esencia íntima de esa manifestación; la exactitud de este conocimiento ha quedado acreditada, y con ello clarificada, por el hecho de que la total conexión entre la vida y el mundo así lo revela. Pero esto es todo lo que la filosofía puede ofrecer.

Abandonemos, sin embargo, el mundo en general, tanto su manifestación como su ser en sí, para preguntar cómo esta esencia misma en su conjunto, o lo que se alcance a ver de ella, puede querer el mundo y también no quererlo; en este punto hemos abandonado cualquier tierra firme donde pueda tener lugar el conocimiento; hemos abandonado por completo el terreno de la representación. <Pues[296] la naturaleza íntima del mundo es incognoscible.> El ser en sí, cuya exteriorización puede ser voluntad, y por ende mundo, o también no serlo, conforme a una libre determinación; por añadidura, este ser en sí no es susceptible de ningún posible conocimiento; porque el conocimiento en general sólo se da en el mundo, al igual que el mundo sólo se da en el conocimiento.»

Esta sería la última respuesta. Bien entendido que ante una pregunta del tenor de: «¿qué sería yo, si no fuera la voluntad de vivir?», nunca y en ningún lugar podrá ofrecerse respuesta alguna.

La *oscuridad* que se extiende sobre nuestro ser y cuyo sentimiento hace exclamar a Lucrecio:

*Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis*
*Degitur hocc' aevi quodcumque est!*[297]

Esta[298] oscuridad que provoca la menesterosidad respecto de la filosofía y cuyo espíritu filosófico es llevado a la consciencia en un santiamén, con tal viveza que a otros puede parecerles rayana en el delirio;

[296] Esta frase fue intercalada ulteriormente.

[297] «¡En qué tinieblas de la vida, / en cuán grandes peligros se consume / ese tiempo, tan breve!» (*De rerum natura*, II, 15).

[298] Este pasaje fue redactado con posterioridad.

esta oscuridad de la vida no se puede intentar dilucidar; es como si nos viésemos incomunicados respecto de alguna luz primigenia, o nuestro horizonte estuviese limitado por algún obstáculo externo, o la fuerza de nuestro espíritu no fuese adecuada a la magnitud del objeto; en virtud de tal elucidación esa oscuridad sería meramente *relativa*, sólo existiría en relación a nosotros y *nuestro* modo de conocimiento. Pero no, es absoluta y originaria; lo cual resulta bastante fácil de comprender, teniendo en cuenta que la esencia íntima y originaria del mundo no es *conocimiento*, sino únicamente *voluntad*, algo inconsciente. El conocimiento en general tiene un origen secundario, es algo accidental y externo; por ello no es que esa oscuridad sea una sombra casual en medio de la región de la luz, sino que el conocimiento es una luz en medio de la primigenia e ilimitada oscuridad, en la cual dicha luz se pierde. De ahí que estas tinieblas se vuelvan tanto más temibles cuanto mayor sea la luz, al tantear ésta tantos más puntos en los límites de la oscuridad; quiero decir que cuanto más inteligente es un hombre tanto más siente la oscuridad que le rodea, viéndose por ello filosóficamente estimulado. Por contra, el zafio entregado a la ordinariez ni siquiera sabe de qué oscuridad se trata y lo encuentra todo perfectamente natural; de ahí que no precise de la filosofía, sino tan sólo de algunos datos históricos proporcionados por la historia de la filosofía.



# ÍNDICE ONOMÁSTICO